Geschichte

des

Alten Testaments

mit besonderer Rücksicht

auf das

Verhältnis von Bibel und Wissenschaft.

Von

Dr. Aemilian Schöpfer,
Professor an der fürstbischöflichen theologischen Diöcesan-Lehranstalt in Brixen.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Mit Approbation des Hochwürdigsten Fürstbischofs von Brixen.

Brixen.
Verlag der Buchhandlung des Katholisch-politischen Pressvereins.
1895.

Vorwort.

Diese „Geschichte des alten Testaments“ ist zunächst für die Candidaten des Priesterthums berechnet, die in das Verständnis des alten Bundes einzuführen sind. Da dieser seinem Wesen nach die Vorbereitung auf den neuen ist, so hat die wissenschaftliche Darstellung seiner Geschichte vor allem die göttliche Pragmatik aufzudecken, welche dem Gange der Ereignisse des alten Testaments zugrunde lag und so den Weg zu Christus und seinem Erlösungswerke vorbereitet und geebnet hat. Dadurch ist der Gesichtspunkt bestimmt, der für die Anlage dieses Buches an erster Stelle maßgebend war. Er brachte es von selbst mit sich, dass dem Prophetismus und seinem Zusammenhange mit Christus besondere Aufmerksamkeit zutheil wurde. Denn quotquot promissiones Dei sunt, in illo Est (II. Cor. 1, 20). Unter den Propheten des alten Bundes ragt aber Isaias derart hervor, dass in der Darstellung seiner Wirksamkeit die Grenzen des Ebenmaßes gewiss überschritten werden durften. Ein Prophet, und zwar wie der hl. Augustin (contra Faustum XXII. 14) recht schön bemerkt, magnus quidam quia et magni cuiusdam, war das israelitische Volk selbst — durch den typischen Charakter seines Gesetzes und seiner Geschichte, weshalb auch der Typik des alten Testaments besondere Rücksicht geschenkt wurde.

Der Fortschritt der Geschichts- und Naturwissenschaft und die dringenden Bedürfnisse der Zeit machen es wünschenswert, ja, zur Pflicht, dass besonders eingehend jene Partien der heiligen Geschichte behandelt werden, in denen sich Bibel und Wissenschaft berühren. Das Verhältnis zwischen beiden ist in diesem Buche hin und hin eingehend berücksichtigt, vielleicht mehr, als es manchem Beurtheiler gut erscheinen mag. Jedoch wird es

gewiss nicht schwer fallen, die betreffenden Excurse, die häufig durch kleineren Druck gekennzeichnet sind, zu übergehen. Man wird aber auch zugeben, dass, wer über solche Fragen auch nur halbwegs befriedigend orientieren will, dies mit wenigen Worten überhaupt nicht leisten kann.

Auffallen wird in einem so gedrängten Lehrbuche die eingehende Berücksichtigung der Wellhausen'schen Pentateuchkritik. „Es ist aber Zeit," schreibt einer der neuesten französischen Apologeten (Broglie), „unter den Katholiken die größeren Fragen über den Pentateuch und die Geschichte Israels auf die Tagesordnung zu setzen. Es ist Zeit, ein Terrain zu vertheidigen, welches durch die Feinde erobert zu werden droht." „Eine Orientierung über die Methode und die Ergebnisse dieser Kritik ist daher für den katholischen Theologen unerlässlich, denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine totale Umgestaltung der Anschauungen über das gesammte alte Testament in religionsgeschichtlicher wie literar- und profangeschichtlicher Hinsicht" (Schanz, Apologie des Christenthums).

In einigen das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft betreffenden Fragen hat sich unter den katholischen Gelehrten allmählich eine freiere Auffassung geltend gemacht, die zu regen Controversen Veranlassung gab. Ich hielt es für angezeigt, auch hierüber die Candidaten der Theologie zu orientieren. Der Priester soll die Tragweite und den Stand solcher Controversen kennen, er darf auch wissen, dass diese oder jene Auslegung des göttlichen Wortes, wenn sie auch den Theologen der Vorzeit fremd war, vor dem Forum der Theologie dennoch zurecht besteht, von den Resultaten der profanen Wissenschaft aber bevorzugt, wenn nicht gefordert wird. Wenn ich mich dabei nicht immer darauf beschränkt habe, die beiderseits vorgebrachten Gründe einfach darzulegen, sondern hin und wieder auch meine eigene Auffassung zu erkennen gab, so bin ich doch weit davon entfernt, meine Ansichten als zweifellos richtig hinzustellen.

Ein paarmal trete ich für eine Auffassung des heiligen Textes ein, die vom Buchstaben desselben abweicht und auch die Schrifterklärer der Vorzeit gegen sich hat. In den Fragen, um die es sich handelt, „kann man aber recht wohl abgehen von den Ansichten früherer Gelehrsamkeit, welche die Schwierigkeiten der Gegenwart nicht kannte. Man darf selbst per-

sönliche Meinungen verfechten gegen die heutigen Vertreter der alten Überlieferung, die zu enge gefasst wird“ (Broglie). In dubiis libertas! Hervorragende Theologen der Gegenwart haben sich diese Freiheit genommen. Weichen sie darum auch in der Erklärung einzelner Schriftstellen von den heiligen Vätern ab, so handeln sie dabei doch, was wohl zu beachten ist, nach den Grundsätzen eben dieser heiligen Lehrer. Es ist eine goldene Regel, die der heilige Thomas aufstellt: „In huiusmodi quaestionibus . . . nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur“ (Summa Theol. p. I. q. 68. art. 1). Auch der heilige Augustin will aus demselben Grunde diese Vorsicht am wenigsten dort vermissen, wo die profanen Wissenschaften ebenfalls ein Wort zu reden haben. Insbesondere macht er im ersten Buche seines Werkes „De Genesi contra Manichaeos“ wiederholt darauf aufmerksam, dass der Sinn der heiligen Schrift nicht immer nach ihrem Buchstaben zu bestimmen sei. Und wie weit man sich mitunter von dem Wortlaute entfernen dürfe, zeigt er uns selbst durch seine Auffassung vom Hexaëmeron und besonders von der Entstehung des Lebens.

Dass diese Grundsätze beim heutigen Aufblühen der profanen Wissenschaften mehr Anwendung finden als in alter Zeit, dass sie aber auch wegen der steigenden Macht des Unglaubens in der Gegenwart mehr als je zu beachten sind, wird wohl niemand in Abrede stellen. Vorsicht und Maßhalten sind dabei freilich umso dringender geboten; ich war aufrichtig bestrebt, es daran nicht fehlen zu lassen.

Die Fragen der Einleitungswissenschaft habe ich, insoweit sie überhaupt zur Geschichte gehören, der Anlage des Buches entsprechend nur kurz behandelt, für das weitere Studium aber auf bewährte Autoren, besonders auf Kaulen (Einleitung in die heilige Schrift) und Cornely S. J. (Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros), verwiesen, an die ich mich selbst gehalten habe.

Bei geographischen Angaben habe ich häufig auf den „Bibel-Atlas“ von v. Rieß (II. Auflage, Freiburg i. B. 1887) verwiesen und das Aufsuchen der betreffenden Orte durch genaue

Angabe der Karte und des Feldes erleichtert. Die Benützung dieses Atlas, sowie der „Biblischen Geographie“ (Freiburg i. B. 1872) desselben Autors sei dem Leser dringend empfohlen.

In allen Dingen unterwerfe ich mich rückhaltlos dem Lehramte der heiligen Kirche, „cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum“ (Conc. Trid. sess. IV.).

Brixen, am Feste des hl. Hieronymus 1894.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Das vorliegende Buch hat bei seinem ersten Erscheinen eine so günstige Aufnahme gefunden, dass, noch bevor der zweite Halbband ausgegeben war, die zweite Auflage vorbereitet werden musste. Darum konnte ich nur im ersten Theile da und dort verbessernd und ergänzend Hand anlegen. Soviel die Kürze der Zeit es mir erlaubte, habe ich dabei die Winke einiger Fachcollegen, denen ich für das erzeigte Wohlwollen aufrichtig danke, sorgfältig in Erwägung gezogen und berücksichtigt. Von Seite 257 an ist die zweite Auflage mit der ersten gleichlautend. — Die Behandlung jener Partien, in denen sich Bibel und Wissenschaft berühren, hat bei den meisten Recensenten Billigung gefunden; nur vereinzelt ist die Ansicht ausgesprochen worden, dass „man nach der neuesten Encyclica des heiligen Vaters über das Bibelstudium einige der freien Sentenzen einer gründlichen Revision wird unterwerfen müssen“. Wer die betreffenden Partien nach den Regeln, die S. 11—15 in enger Anlehnung an die Encyclica aufgestellt sind, im einzelnen prüft, dürfte wohl zur gegentheiligen Überzeugung kommen.

Ich darf wohl hoffen, dass das Buch auch diesmal eine wohlwollende Aufnahme finden und im engen Kreise ein Scherflein mithelfen wird, die erhabenen Ziele zu fördern, welche der glorreich regierende Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Providentissimus Deus“ verwirklicht sehen möchte.

Brixen, am 20. Februar 1895 (Jahrestag der Erwählung des hl. Vaters Leo XIII.).

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Dritter Abschnitt.

Sechster Abschnitt.
Vom assyrischen Exil bis Christus.

Anhang.

Preßvereins-Buchdruckerei, Brixen.

Einleitung.

§ 1.

Das Erlösungswerk. — Die heilige Schrift des alten und neuen Testaments. — Geschichte des alten Testaments.

1. Gott hat das Menschengeschlecht vom Anfang an für ein übernatürliches Ziel, nämlich die Seligkeit des Himmels, bestimmt und die Stammeltern dieser Bestimmung gemäß mit übernatürlichen Gütern ausgerüstet. Das Verbleiben in dem übernatürlichen Zustande und die Erreichung des Zieles waren für die ganze Menschheit an eine Probe des Gehorsams geknüpft, welche der erste Mensch bestehen sollte, aber nicht bestanden hat. Die Sünde im Paradies hat Adam und seine ganze Nachkommenschaft der übernatürlichen Güter beraubt und ihnen auch die Aussicht auf die Erreichung ihres Zieles genommen.

Gott überließ aber den gefallenen Menschen nicht dem verdienten Schicksale, sondern in unendlicher Liebe und Erbarmung beschloss er, ihn von der Sünde und dem ewigen Tode zu erlösen und neuerdings dem ursprünglichen Ziele zuzuführen. Dieser Beschluss wird der Erlösungsplan, die Ausführung desselben das Erlösungswerk genannt.

Die Erlösung ist der vorzüglichste Gegenstand der heiligen Schrift. In ihr wird nämlich dieses Geheimnis, das niemand erkennen kann als Gott und der, dem er es offenbart (vgl. I. Cor. 2, 7—12), α) in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt, β) in seinem inneren Reichthum an Wahrheit und Gnade enthüllt, γ) endlich der Mensch angewiesen und belehrt, wie er dieses Heiles theilhaftig werden kann.

Das ganze Erlösungswerk zerfällt in 2 Theile: 1) die Vorbereitung, vom Protoevangel bis Christus (antiquum foedus [testamentum]); 2) die Vollendung durch Christus (novum foedus [testamentum]).

Dementsprechend theilt sich auch die heilige Schrift in die Bibel des alten und neuen Bundes oder Testaments, je nachdem die Bücher vor oder nach Christus geschrieben worden sind.

2. Unter „Bund, foedus, b^e^rith“, hat man vor allem den Vertrag zu verstehen, welchen Gott auf Grund des Protoevangeliums zuerst mit Noe, dann mit Abraham vorbereitet, später mit dem Volke Israel und endlich mit der ganzen Menschheit geschlossen hat. Durch diesen Vertrag haben sich beide Theile gegenseitig zu gewissen Leistungen, speciell Gott zur Ausführung des Erlösungswerkes verpflichtet (Gen. 15, 18; 17, 4—8; Exod. 24, 8 rc.). Sodann werden damit auch die Gnadenanstalten bezeichnet, welche Gott auf Grund dieses Bündnisses errichtet hat.

In der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta wird das hebräische b^e^rith mit διαθήκη wiedergegeben, was sowohl Bündnis als letztwillige Verfügung, Testament, heißt. Diese Doppelbedeutung hat in der lateinischen Übersetzung den so häufigen Gebrauch des Wortes testamentum zur Bezeichnung von Bündnis veranlasst. Testamentum bedeutet demnach in der Vulgata zunächst nichts anderes als foedus. Nichtsdestoweniger ist durch jenes Wort eine Seite der göttlichen Heilsanstalt angedeutet, welche durch foedus nicht ausgedrückt wird. Die auf dem Bündnisse Gottes mit den Menschen beruhende Erlösung erscheint nämlich dadurch zugleich als ein heiliges Vermächtnis, das Christus bei seinem Tode der Menschheit hinterlassen hat; sie ist gleichsam der Inhalt seines Testaments, durch welches wir zu Kindern und Erben Gottes eingesetzt worden sind[1]); und weil Testamente erst durch den Tod des Testators unabänderliche Rechtskraft erlangen, so deutet das Wort testamentum noch weiter an, dass die Erlösung durch den Tod Jesu Christi ihre Vollendung erlangt hat.

Dass dies keine willkürliche Unterlegung ist, erhellt aus den Worten des hl. Paulus: (Χριστὸς) διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. Ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει, ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος (Hebr. 9, 15—17)[2]).

---

[1]) Misit Deus filium suum . . ., ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus . . . . Itaque iam non est servus, sed filius: Quod si filius, et haeres per Deum (Gal. 4, 4—7).

[2]) (Christus) novi testamenti mediator est, ut morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae haereditatis. Ubi enim testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris. Testamentum enim in mortuis confirmatum est; alioquin nondum valet, dum vivit, qui testatus est (Hebr. 9, 15—17).

Der heilige Paulus gebraucht hier das Wort διαθήκη zuerst in der Bedeutung von Bündnis (foedus), indem er Christum den Vermittler des neuen Bundes nennt; und zwar ist er dies durch seinen Tod. Dass nun Christus durch seinen Tod Bundesmittler geworden ist, beweist der Apostel aus dem Wesen der διαθήκη, nimmt aber das Wort jetzt in der anderen Bedeutung, er argumentiert aus der Natur der letztwilligen Verfügung oder des Testaments. So springt er im Gebrauche eines und desselben Wortes, ohne im Context etwas merken zu lassen, von einer Bedeutung auf die andere über, indem er fortfährt: Dort, wo ein Testament ist, muss der Tod des Testators dazwischen treten, damit es unumstößliche Kraft erlange; denn bei Lebzeiten des Testators kann das Testament noch immer aufgehoben werden. Estius bemerkt darum ganz mit Recht: „Non temere, sed provido Dei consilio factum, ut Septuaginta interpretes, quorum aliquando futura erat in Ecclesia Dei non parva auctoritas, ubique pro Berith scriberent eam vocem Graecam, quae, quamvis usurpetur aliquando pro pacto seu conventu in genere, multo tamen frequentius et usitatius accipiatur pro testamento. Providens enim Spiritus sanctus Christum auctorem futurum novi et aeterni foederis, quod ipse morte sua confirmaturus esset, voluit illud foedus appellari nomine testamenti, sicut usque hodie vocatur in Ecclesia; atque ad eam rem ordinavit septuaginta seniorum interpretationem, cuius in eiusdem Ecclesiae primordiis praecipuus usus et auctoritas erat futura (Commentar. in Hebr. 9, 17. ed Mogunt. 1843. tom. VI. pag. 284). Ist demnach das Geheimnis des Erlösungstodes Christi im hebräischen Worte berith nicht so klar angedeutet wie im griechischen Ausdrucke διαθήκη, so ist es doch durch den Vorgang der Bundesschließung am Berge Sinai vorbildweise dargestellt. Es wurde nämlich bei derselben zum Hinweise darauf, dass Christus durch seinen Tod den neuen Bund besiegeln werde, das Blut der Opferthiere auf das Volk gesprengt, weshalb der heilige Paulus fortfährt: Unde nec primum quidem (scl. foedus!!) sine sanguine dedicatum est etc.

3. Auch die Ausdrücke altes und neues Testament sind in der heiligen Schrift selbst begründet. So versprach Gott im Gegensatze zu dem mit den Vätern geschlossenen Bunde einen neuen: „Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Iudae foedus novum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum (Ier. 31, 31—32). Derselbe Ausdruck kehrt in allen biblischen Berichten über die Einsetzung des heiligen Messopfers (Hic est sanguis meus novi testamenti. Matth. 26, 28; cf. Marc. 14, 24; Luc. 22, 20) und auch beim heiligen Paulus öfters, besonders im Hebräerbriefe, wieder. Diesem neuen Bunde gegenüber wird der frühere vom heiligen Paulus auch der alte genannt (in lectione veteris testamenti. II. Cor. 3, 14).[1]

Durch diese Epitheta wird aber nicht bloß das zeitliche Verhältnis beider Testamente bezeichnet, wonach das eine jüngeren

---

[1] Der heilige Paulus gebraucht auch die Ausdrücke: das erste und zweite Testament (πρώτη, δευτέρα, prius, secundum. Hebr. 8, 7; 9, 15).

Datums ist als das andere, sondern vielmehr, dass das zweite an die Stelle des ersten getreten, dieses demnach veraltet und außerkraft gesetzt ist. Dicendo autem novum veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est (Hebr. 8, 13).[1]) Das neue Testament hingegen ist lebensfrisch und voll unverwüstlicher Kraft. Darum hat es auch die Gewähr ewigen Bestandes und wird mit Recht „ewiges“ Testament (Hebr. 13, 20) genannt.

Die Ausdrücke altes und neues Testament sind sodann in der Kirchensprache nach dem Vorgange des heiligen Paulus (vgl. II. Cor. 3, 14) zur Bezeichnung der heiligen Schrift selbst übertragen worden, so dass sie in diesem Sinne nichts anderes bedeuten als: die heilige Schrift des alten und neuen Bundes. — So lehrt zum Beispiel das Lugdunense II. (1274) die Inspiration der ganzen Bibel mit den Worten: „Credimus etiam novi et veteris testamenti, legis ac prophetarum et apostolorum unum esse autorem Deum ac Dominum omnipotentem“ (Denzinger, Enchiridion symbol. Wirceburgi 1854, n. 386; cf. ibid. n. 296, 367).

4. Das alte Testament ist wesentlich Geschichte und darum auch Gegenstand geschichtlicher Darstellung. Die Geschichte des alten Testaments hat die Aufgabe, den vorbereitenden Theil des Erlösungswerkes in seiner Entwicklung darzustellen. Die Thatsachen, um die es sich hier handelt, sind zwar zunächst größtentheils durch die Freiheit der Menschen bedingt; dass aber diese Kette von Thatsachen zugleich Vorbereitung auf die Erlösung ist, beruht auf dem vielfachen und außerordentlichen Eingreifen Gottes in den Gang der Entwicklung. Dies Eingreifen Gottes ist darum beim alten Testament derart die Hauptsache, dass die Geschichte desselben definiert werden kann als „geschichtliche Darstellung des göttlichen Wirkens, durch welches die Menschheit auf die Erlösung durch Christus vorbereitet wurde“. Diesen Plan Gottes und dessen Verwirklichung in dem Laufe der Ereignisse aufzudecken und darzustellen, ist die eigentliche Aufgabe unserer Disciplin. Mit Rücksicht

---

[1]) Estius bemerkt zu dieser Stelle: Est ergo Apostoli ratiocinatio talis: Hoc testamentum novum est; ergo illud vetus. Porro, quod vetus est, in dies magis magisque veterascit et (ut in hominibus) senescit; quod autem veterascit aut senescit, ad interitum et mortem properat. Ex quo concludendum relinquit, prius testamentum tandem debuisse finiri atque in plenitudine temporis, i. e. revelato confirmatoque per Christum novo testamento finem accepisse (tom. VI. pag. 244).

auf die Erhabenheit des Gegenstandes ist diese Geschichte, wenn auch nicht in so hohem Grade wie die des neuen Testaments, wahrhaft heilige Geschichte.

Fast der wichtigste Theil dieses göttlichen Wirkens ist die nach einem bestimmten Plane fortlaufende Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten. In gewissem Sinne kann sogar das ganze Wirken Gottes im alten Testament eine Offenbarung seines Wesens und seiner Rathschlüsse zur Erlösung der Menschheit genannt werden. Darum ist es berechtigt, im weiteren Sinne Geschichte des alten Testaments und Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung als identisch zu nehmen; im engeren Sinne ist die letztere ein Theil der ersteren.

Die Hauptquelle der Geschichte des alten Testaments bildet die heilige Schrift selbst. Abgesehen davon, dass sie für einen großen Theil die einzige Quelle ist, besitzt sie auch darum einen besonders hohen Wert, weil sie vor allem das Wirken Gottes in den Vordergrund stellt und auch die leitenden Grundsätze desselben mehr oder weniger deutlich durchblicken läßt. Dazu kommt noch, dass die Bücher der heiligen Schrift von Gott inspiriert, also Bücher Gottes selbst sind und darum lautere Wahrheit enthalten. Aus diesem Grunde sind sie aber nicht bloß die verläßlichste Quelle der Heilsgeschichte, ihre Abfassung gehört mit zu den Thatsachen derselben und muss auch als solche berücksichtigt werden.

In der heiligen Schrift ist die Geschichte des alten Testaments aus verschiedenen Gründen ziemlich ungleichmäßig behandelt. Dieser Umstand macht sich natürlich auch in der wissenschaftlichen Darstellung geltend. Außerdem fallen dabei noch die verschiedene Wichtigkeit einzelner Perioden und besonders die Rücksicht auf die Zeitverhältnisse in die Wagschale. Die Erschließung neuer Hilfsmittel durch den Fortschritt der Wissenschaften, sowie die Heftigkeit neuer Angriffe von Seite der Gegner machen es zur Pflicht, bestimmten Partien der Heilsgeschichte eine größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Literatur. — An erster Stelle verdient genannt zu werden der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus, dessen zwanzig Bücher jüdischer Alterthümer (Ἀρχαιολογία Ἰουδαική) eine Geschichte des israelitischen Volkes von der Erschaffung der Welt an bis Nero sind. Dass viele Schriften der heiligen Väter (besonders ihre biblischen Commentare und Specialabhandlungen) außerordentlich wertvolle Beiträge zur Geschichte des alten Testaments enthalten, versteht sich von selbst. Im Mittelalter wurde die sehr unkritische Historia scholastica von Petrus Comestor († 1179) häufig benützt. In neuerer Zeit ist die Geschichte des alten Testaments als theologische Disciplin vielfach an die Stelle der „kritischen Ein-

leitung" getreten. Die bedeutendsten Werke katholischer Schriftsteller in dieser Hinsicht sind: Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung ins alte und neue Testament, 4. Auflage, Regensburg 1876; — Danko, Historia revelationis divinae Veteris Testamenti, Vindobonae 1862; — Friedhoff, Geschichte des alten und neuen Bundes, Regensburg 1874; — Kohlbauer, Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes, Regensburg 1886; — Zschokke, Historia sacra Veteris Testamenti, ed. III., Vindobonae 1888; — Mally, Historia sacra Antiqui Testamenti, Strigonii 1890; — Schuster, Handbuch der biblischen Geschichte (mit Karten und Plänen und vielen Holzschnitten), neu bearbeitet von Holzammer, 6. Auflage, Freiburg im Breisgau 1893, 2 Bände. Das alte Testament ist im ersten Bande dieses sehr empfehlenswerten Werkes behandelt. — Aus dem Lager der gläubigen Protestanten ist besonders Kurtz zu nennen. Mit großem Eifer wird die Geschichte des alten Testaments von den modernen Rationalisten betrieben, zwar ohne „dogmatische Befangenheit", wohl aber mit dem vorgesetzten Ziele, die heilige Schrift sowohl ihres göttlichen Charakters, als auch der menschlichen Glaubwürdigkeit zu entkleiden und die gesammte Offenbarung aus dem Reiche der Thatsachen zu verweisen und ihren Inhalt als das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung darzustellen. Solche Werke sind daher trotz der Gelehrsamkeit, die darin zutage tritt, mit der größten Vorsicht zu benützen.

Die Literatur ist vollständig aufgeführt in Zschokke, Historia sacra, pag. 3 sqq.

5. Je nach dem verschiedenen Gesichtspunkte wird die Geschichte des alten Testaments auch verschieden eingetheilt. Wir können zwei große Perioden unterscheiden:

I. vom Protoevangel bis zur Berufung Abrahams;

II. von der Berufung Abrahams bis Christus.

Der Unterschied beider Perioden liegt darin, dass Gott durch die Berufung Abrahams die Vorbereitung auf das Erlösungswerk an ein einzelnes, von ihm dazu auserwähltes Volk (Israel) geknüpft hat.

Aus der ersten Periode theilt uns die heilige Schrift nur wenige Ereignisse mit. Wie zur Einleitung schickt sie einen Bericht über die Erschaffung der Welt und des Menschen und über den ersten Sündenfall voraus. Streng genommen, beginnt die Bundesgeschichte erst mit Abraham, weshalb die vorausgehende Periode Vorgeschichte des alten Testaments genannt werden kann. Verfehlt wäre es, dieselbe auch Welt- oder Völkergeschichte zu nennen. Die Bibel will von Anfang an keineswegs Völkergeschichte sein; sie ist Erlösungsgeschichte. Darum beschränkt sie sich fast ganz auf die Verheißungslinie und schenkt den vielen anderen Stämmen so gut wie keine Aufmerksamkeit.

Erster Abschnitt.

Von der Erschaffung der Welt bis Abraham.

§ 2.

Die Erschaffung der Welt.

(Gen. 1, 1—2, 3.)

A. Der biblische Bericht.

1. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Mit diesen wenigen, aber inhaltsreichen Worten berichtet die heilige Schrift die Entstehung der Welt und stellt dadurch die wichtigsten Wahrheiten den Irrthümern heidnischer Philosophie und Dichtung entgegen. Die Welt ist nicht aus sich selbst, sondern hat ihren Ursprung in Gott, der sie durch das Wort seiner Allmacht aus dem Nichts ins Dasein gerufen, das heißt erschaffen hat. Die Welt ist nicht ewig, sondern im Anfang der Zeit geworden; ewig ist Gott allein.[1])

Das von Gott im Anfang Geschaffene wird Himmel und Erde genannt. Einige verstehen darunter die Geister- und Körperwelt; jedoch ist wohl kein Zweifel, dass dieser Doppelausdruck einfach die Gesammtheit des Weltalls, das Universum, bezeichne. Der heilige Verfasser wendet sich sodann speciell der Erde zu und meldet

---

[1]) Das hebräische Wort bara' (schaffen) wird in der Bibel nur vom „göttlichen Hervorbringen" gebraucht, im Unterschiede von jasar (bilden), das auch menschliches Hervorbringen bezeichnet; speciell bedeutet bara' „hervorbringen aus nichts", „erschaffen", die productio rei ex nihilo sui et subiecti. Darum fehlt dabei immer der Accusativ des Stoffes, der bei jasar häufig ist. Es beruht nur auf dieser Grundbedeutung, wenn bara' mitunter auch ein solches Hervorbringen bezeichnet, welches zwar kein Erschaffen ist, wohl aber die Allmacht Gottes voraussetzt. Auch der beigefügte Umstand „im Anfang" weist auf die Bedeutung „erschaffen" hin (vgl. Reusch, Bibel und Natur, Bonn 1876, S. 75 ff.).

von ihr, dass sie nicht schon von Anfang im Zustande ihrer gegenwärtigen Vollendung sich befunden habe, sondern ein chaotisches, aber bildungsfähiges Urmeer gewesen sei, über dem der Geist Gottes geschwebt, gleichsam gebrütet habe, um es durch seine Kraft und nach seinen Ideen in die gegenwärtige Erde umzubilden. Von diesem Bildungswerke berichtet Moses, dass es allmählich in einzelnen Phasen verlaufen sei, und zwar in sechs aufeinanderfolgenden Tagen (Hexaëmeron), denen je eine solche Bildungsphase (Tagewerk) zugeschrieben wird. Darunter erscheint auch die Entstehung der Sternenwelt als ein Tagewerk. Bei jedem einzelnen Tage wird durch die Worte: „Gott sprach: Es werde“ und „Gott machte u. s. w.“ die entsprechende Bildungsphase, ebenso wie anfangs das ganze Universum, als Werk des göttlichen Willens und göttlicher Macht hingestellt, wobei übergangen wird, ob Gott die Erdbildung durch das unmittelbare Eingreifen seiner Allmacht oder durch die natürliche Wirksamkeit der von ihm in den Stoff gelegten Kräfte und Gesetze vollzogen habe. — Ferner wird mit einziger Ausnahme des zweiten Tages (1, 8) jedesmal erwähnt, Gott habe gesehen, „dass es gut war“, um die Anerkennung des betreffenden Werkes von Seite Gottes auszusprechen. Es entsprach der Idee, dem Willen und der Absicht Gottes. Hiedurch ist schon an der Schwelle der Offenbarung der besonders im Orient verbreitete Dualismus ausgeschlossen, der die Körperwelt von einem bösen Princip gemacht und darum selbst böse sein lässt.

B. Bibel und Wissenschaft.

2. Auch die Naturwissenschaft hat sich, besonders in letzter Zeit, eingehend mit der Frage nach dem Ursprunge der Welt beschäftigt, ist aber in ihrer Forschung zu Resultaten gekommen, welche mit dem biblischen Schöpfungsberichte vielfach zu collidieren scheinen und dadurch die Rationalisten veranlasst haben, der heiligen Schrift schon auf ihrer ersten Seite den Vorwurf des Irrthums zu machen. Es handelt sich dabei vorzüglich um zwei Dinge: 1) die Dauer der Weltbildung, 2) die Reihenfolge der einzelnen Schöpfungswerke. Die gläubigen Gelehrten haben verschiedene Wege eingeschlagen, den angeblichen Widerspruch zwischen Bibel und Naturwissenschaft als nichtig zu erweisen.

Wir stellen zunächst die Grundsätze auf, welche auf diesem Gebiete zur Orientierung dienen, und legen dann die hieher gehörigen Resultate der Wissenschaft, sowie die wichtigsten Auslegungen des biblischen Berichtes vor.

a) Leitende Grundsätze.[1])

α) In Wirklichkeit kann es keinen Widerspruch geben zwischen den Wahrheiten der Naturwissenschaft und den Aussprüchen der heiligen Schrift. Beide gründen nämlich in Gott, der ewigen Wahrheit. Die heilige Schrift ist Gottes Wort und enthält darum nur Wahrheit, und zwar in allen ihren Theilen, mögen diese auch an und für sich nicht Gegenstände des Glaubens und der Sitten betreffen.[2]) Ebenso ist ein Widerspruch zwischen dem mit Gewissheit (besonders auctoritativ) festgestellten Sinn einer Schriftstelle und einem ebenfalls unzweifelhaften Resultat der Naturforschung von vorneherein ausgeschlossen.

β) Tritt ein Widerspruch dennoch zutage, so ist er entweder nur ein scheinbarer und wird durch die richtige Erklärung der termini gelöst, oder er ist durch jene verschuldet, die sich, sei es mit der heiligen Schrift, sei es mit der Wissenschaft, befassen. Entweder wird nämlich der Sinn der heiligen Schrift nicht richtig erklärt, oder es wird als gewisses Resultat der Wissenschaft ein Satz aufgestellt, der nur den Wert einer Hypothese oder einer einfachen Meinung besitzt, vielleicht bereits endgiltig als falsch erwiesen ist.[3])

---

[1]) Diese Grundsätze gelten zunächst für das Verhältnis der Bibel zur Naturwissenschaft. Jedoch gilt von ihnen das Wort des Papstes Leo XIII.: Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferre (Encyclica „Providentissimus Deus" seu „De studiis Scripturae sacrae" ddo. 18. Nov. 1893, edit. Rom. pag. 35). Nur ist nicht zu übersehen, dass die Mittheilung profangeschichtlicher Ereignisse dem Zwecke der Bibel viel näher steht als die Darstellung naturhistorischer Wahrheiten, ja sogar von ihm dictiert ist; denn die in der heiligen Schrift berichteten Ereignisse der Profangeschichte sind selbst Thatsachen und als solche ein integrierender Theil des alten Testaments.

[2]) Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum, quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ob causam ea dixerit (Encycl. cit. p. 36).

[3]) Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini (in Gen. op. imperf. IX. 30) monitum, „ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant" (Encycl. cit. pag. 33).

γ) 1) Jede Auslegung der heiligen Schrift, welche mit einer unzweifelhaften Thatsache in der Natur evident unvereinbar ist, gibt nicht den wahren, vom heiligen Geiste intendierten Sinn.

2) Jede Behauptung eines Naturforschers, die mit dem wahren Sinn der heiligen Schrift in evidentem Widerspruche steht, ist irrig.[1])

3. δ) Zur richtigen Beurtheilung der auf diesem Gebiete auftauchenden Schwierigkeiten dient noch folgender Grundsatz: Bibel und Wissenschaft betrachten einen und denselben Gegenstand von einem grundverschiedenen Standpunkte aus, was eine ebenso verschiedene Darstellung zur Folge hat.

1) Die letztere will das natürliche Wissen auf ihrem Gebiete erweitern; darum beschäftigt sich beispielsweise die Naturwissenschaft ausschließlich mit den causae secundae, den Ursachen, die im geschaffenen Stoffe bereits vorhanden sind, und sucht deren Wirksamkeit und die daraus sich ergebende Entwicklung darzulegen. Die heilige Schrift aber hat ganz und gar, darum auch in den die Natur (und profane Geschichte) berührenden Theilen, das Seelenheil der Menschen im Auge. Also ist zum Beispiele auch das Hexaëmeron „totum ad laudem Dei et ad utilitatem hominis"[2]) geschrieben. Dementsprechend wird darin überall Gott, die causa prima, als der eigentliche Urheber der Welt und aller ihrer Entwicklungsphasen, in den Vordergrund geschoben, die Wirksamkeit der Naturkräfte hingegen fast mit Stillschweigen übergangen. Wenn aber dennoch von Thatsachen oder Gesetzen der Natur die Rede ist, so geschieht dies nur insoweit, als es zum religiösen Zwecke des Verfassers passt. Darum nimmt er zum Beispiele den geocentrischen Standpunkt ein, das heißt, für ihn ist die Erde die Hauptsache und gleichsam der Mittelpunkt des Weltalls, weil sie der Wohnort des Menschengeschlechtes und der Schauplatz des Erlösungswerkes ist. Vom ganzen übrigen Weltsystem berichtet er dementsprechend nur, dass Gott Sonne, Mond und Sterne als Zeitmesser und Lichtspender uns gegeben habe.

---

[1]) Diese drei Grundsätze drückt das Vaticanum für seine mehr allgemeinen Zwecke aus: 1. Nulla . . . unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat . . . animo humano rationis lumen indiderit . . . — 2. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. — 3. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (De fide catholica, cap. IV. al. 3.).

[2]) Hugo a. s. Victore, Annotat. elucidatoriae in Pentateuchum, c. IV.

2) Noch in anderer Weise zeigt sich die Verschiedenheit des Standpunktes. Die heilige Schrift ist eben ihres Zweckes wegen populär geschrieben nach Inhalt und Form. Was über die Fassungskraft der Leser hinausgeht, wird übergangen, auch wird nicht die exacte Sprache der Wissenschaft verwendet, die für den ungebildeten Leser unverständlich oder sogar irreführend wäre; die Schrift bedient sich der populären Volkssprache mit absichtlicher Anlehnung an die wenn auch nur auf dem Augenscheine beruhende Auffassungsweise der Leser.[1])

4. Im Anschlusse an diese Grundsätze stellen wir für die praktische Behandlung der Fragen, in denen sich Bibel und Wissenschaft berühren, folgende Regeln auf:

α) Stellung des Schrifterklärers: 1) Wenn die authentische Erklärung einer Schriftstelle (durch das kirchliche Lehramt oder den consensus der heiligen Väter „in Sachen des Glaubens und der Sitten") vorliegt, dann entfällt die Aufgabe, den Sinn des Schrifttextes zu erforschen, also auch die Veranlassung, zum Zwecke der Forschung irgendwie auf die Wissenschaft Rücksicht zu nehmen. Aufgabe des Theologen der Wissenschaft gegenüber ist es, in diesen Fällen nur zu zeigen, dass, wenn die in Betracht kommenden Resultate der Wissenschaft zweifellos sicher sind, zwischen ihnen und dem Sinne der Schriftstelle kein Widerspruch bestehe oder, wenn der Widerspruch evident ist, zu zeigen, dass die Resultate der Wissenschaft selbst falsch, jedenfalls unbewiesen sind.[2])

2) Wenn aber über den Sinn einer Schriftstelle der Zweifel berechtigt ist, dann können die Resultate der Wissenschaft ein Hilfsmittel für die Bestimmung desselben sein. Steht ein hieher gehöriges Resultat der Wissenschaft unzweifelhaft fest, dann darf der Exeget nicht das contradictorische Gegentheil davon

---

[1]) In consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius „Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura" (S. Aug., De Gen. ad lit. l. I. c. 9. n. 20); quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur, quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus [Summa theol. p. I. q. 70. a. 1. ad 3]) „ea secutus est, quae sensibiliter apparent", seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more (Encyclica cit. p. 34).

[2]) Quidquid ipsi (qui calumniari libris nostrae salutis affectant) de natura rerum veraciter demonstrare potuerunt, ostendamus nostris libris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris literis, id est catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum (S. Aug., De Genesi ad literam lib. I. cap. 21. n. 41).

als Sinn der Schriftstelle erklären. Durch Nichtbeachtung dieser Grundsätze würde nicht bloß der Exeget selbst zum Gespötte der Ungläubigen werden, sondern auch die heilige Schrift um das Ansehen des göttlichen Wortes bringen und den Ungläubigen den Weg zum Glauben erschweren.[1])

Haben Sätze der Wissenschaft aber nur den Wert einer Meinung, speciell einer Hypothese, dann hängt es vom Grade ihrer Wahrscheinlichkeit ab, inwieweit man darauf Rücksicht zu nehmen hat. Wie es unstatthaft ist, in der Exegese durch jede wahrscheinliche Meinung der Wissenschaft sich beeinflussen zu lassen, ebenso wäre es auch ungereimt, um jeden Preis an einer Schrifterklärung festzuhalten, der eine sehr solide, fast an Gewissheit streifende Hypothese widerspricht, besonders, wenn diese Hypothese beim Fortschreiten der Wissenschaft immer mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen, die Gegengründe aber an Gewicht verloren haben.[2]) Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass eine solche Hypothese einmal zur Gewissheit erhoben und dadurch die ihr widersprechende Schriftauslegung als falsch erwiesen wird.[3]) Jedoch ist bei Beurtheilung der Hypothesen umso größere Vorsicht nothwendig, je häufiger es in der Wissenschaft vorkommt, dass Ansichten, die ehedem fast die allgemeine Zustimmung der Gelehrten fanden, später ebenso allgemein wieder aufgegeben werden.[4])

[1]) Sicut Augustinus docet (Super Gen. ad lit. I. 37., Conf. XII. 23. 24), in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundum, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut, si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur (S. Thom., Summa theol. p. I. q. 68. art. 1).

Aliter quaerimus de naturae conditione, quid verum sit, aliter autem, quid in his verbis Moyses egregius domesticus fidei tuae intelligere lectorem auditoremque voluerit. In illo primo genere discedant a me omnes, qui ea, quae falsa sunt, dixisse arbitrantur. In hoc autem altero discedant a me omnes, qui ea, quae falsa sunt, Moysen dixisse arbitrantur (S. August., Conf. XII. 23).

[2]) Von solchen gilt das Urtheil des heiligen Augustin: Superbi sunt nec noverunt Moysis sententiam, sed amant suam, non quia vera est, sed quia sua est (S. Aug., Conf. XII. 25.).

[3]) Der heilige Augustin ermahnt die Exegeten dringend, sie sollten in derlei schwierigen Materien nicht mit eilfertiger Voreingenommenheit ihre Auffassung als die ausschließlich richtige erklären. In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus; non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus (S. Aug., De Gen. ad lit. l. I. c. 18. n. 37).

[4]) Sane, quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte

3) Aus der Erkenntnis einer natürlichen Wahrheit kann der Exeget zunächst nur entnehmen, was er nicht als Sinn der Schriftstelle ausgeben darf; in einzelnen Fällen ist es aber auch möglich, dass er von der Wissenschaft einen Wink erhalte, wie er positiv die Stelle zu erklären habe. Dabei muss er aber sich sehr davor hüten, die erkannte natürliche Wahrheit sofort auch in der Schriftstelle ausgedrückt zu finden, wie es z. B. hinsichtlich des Hexaëmerons der starre Concordismus thut. Denn, wenn auch das Wort Gottes keine Widersprüche gegen die Wahrheiten der natürlichen Wissenschaft enthält, so hat es doch aus den angegebenen Gründen[1]) keineswegs die Absicht, gerade diese Wahrheiten zu lehren. — Diese Vorsicht ist noch mehr dann zu beachten, wenn die Resultate der Wissenschaft nur problematischer Natur und darum dem Wandel unterworfen sind. In diesem Falle ist nämlich der Concordismus genöthigt, in der Schrifterklärung diesen Wandel mitzumachen, was des göttlichen Wortes unwürdig ist und seinen Wert nur verkleinern kann.

4) Bei der praktischen Durchführung dieser Grundsätze kann es vorkommen, dass der Exeget jene Auslegung eines Schrifttextes, welche die Theologen der Vorzeit, auch die heiligen Väter, selbst allgemein festgehalten haben, verwirft und eine früher ungekannte zur seinigen macht. Dieser Widerspruch mit den Lehrern der Vorzeit nöthigt ihn aber keineswegs, seine Erklärung aufzugeben, und berechtigt darum auch niemand, ihm wegen der neueren Auslegung eine Censur anzuhängen. Seine Auslegung verdient nämlich keine andere Beurtheilung als die Grundsätze, denen sie entspricht, und deren Anwendung sie bietet. Nun haben aber gerade die heiligen Väter dieselben Grundsätze aufgestellt und auch

explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita postea in dubitationem adducta sint et repudiata (Encycl. cit. p. 35).

[1]) Aus den gleichen Gründen ist es ein sehr gewagtes, die Ehre des göttlichen Wortes mitunter sogar schädigendes Unterfangen, wenn man mit Berufung auf die Bibelworte über Gegenstände der Naturwissenschaft Thesen aufstellt. Der heilige Augustin warnt davor mit folgenden, sehr ernsten Worten: Plerumque accidit, ut aliquid de terra, de coelo, de ceteris huius mundi elementis . . de naturis animalium, fruticum, lapidum atque huiusmodi ceteris etiam non-christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum, de his rebus quasi secundum christianas literas loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto coelo errare conspiciens risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Cum enim quemquam de numero christianorum in ea re, quam optime norunt, errare deprehenderint, et vanam sententiam suam de nostris libris asserere: quo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum et de spe vitae aeternae regnoque coelorum, quando de his rebus, quas iam experiri vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos? (S. Augustinus, De Genesi ad lit. l. I. c. 19. n. 39.)

in der That befolgt. Wenn sie dabei in der Exegese selbst manchmal zu anderen Resultaten gekommen sind, so ist der Grund davon in der verhältnismäßig mangelhaften und irrigen Erkenntnis auf dem Gebiete der Naturwissenschaft zu suchen.[1] Insbesondere ist zu beachten, dass die heiligen Väter mitunter gerade wegen der damals so enggezogenen Grenzen der Naturerkenntnis gar nicht den Grund fanden, der sie berechtigt hätte, in der Bestimmung des Sinnes von der Oberfläche des Buchstabens abzuweichen, gemäß der Regel des heiligen Augustin: A literali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere (Encycl. cit. pag. 26).

5. β) Aufgabe der Wissenschaft ist es:

1) auf dem ihr eigenen Gebiete von ihren eigenen Principien auszugehen und durch ihre eigene Methode Erkenntnisse zu gewinnen. Bei dieser Arbeit legt ihr die Bibel gar nichts in den Weg; solange die Wissenschaft ihr Gebiet nicht überschreitet und innerhalb desselben ihre Methode einhält, vor allem keine Fehlschlüsse thut, kommt sie gar nicht in die Lage, eine der heiligen Schrift widersprechende Behauptung aufzustellen. Hier ist es also, wenigstens auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, nicht Sache des Forschers, der heiligen Schrift Kenntnisse zu entlehnen (für den Geschichtsforscher ist die heilige Schrift auch vom rein natürlichen Standpunkte aus eine Quelle von unschätzbarem Werte).

2) Wenn aber der Forscher einen Fehlschluss thut, sei es, dass er die Grenzen seiner Wissenschaft nicht beachtet oder innerhalb derselben sich gegen die Methode seiner Wissenschaft verfehlt, dann verstößt er zunächst immer gegen seine eigene Wissenschaft; die von ihm aufgestellten Sentenzen können aber zugleich auch einen Widerspruch gegen die heilige Schrift involvieren. So oft dies der Fall ist, oder damit dieser Fall gar nicht eintrete, hat er auf die heilige Schrift insoweit Rücksicht zu nehmen, dass er jede Sentenz verwirft, die mit dem unzweifelhaft festgestellten Sinn einer Schriftstelle in contradictorischem Gegensatze steht. Auch hier ist ihm die Bibel nicht Erkenntnisquelle seiner Wissenschaft, sondern sie bietet ihm nur eine Controle, die ihn zur Erkenntnis bringt, dass er in seiner Forschung einen Fehler gemacht habe.[2]

---

[1]) Quod vero defensio Scripturae sacrae agenda strenue est, non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint: qui, prout erant opiniones aetatis, in locis disserendis, ubi physica aguntur, fortasse non ita semper iudicaverunt ex veritate, ut quaedam posuerint, quae nunc minus probentur. Quo circa studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu; namque „in his, quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis“, ut est S. Thomae (In Sent. II. dist. II. q. 1. a. 3) sententia (Encycl. cit. 34 sq.).

[2]) Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne huius modi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent (Conc. Vatic. sess. III. cap. IV.).

3) Er muss dann wieder mit den Mitteln der Wissenschaft diese Fehler aufsuchen und entweder die (der Bibel nicht widersprechende) Wahrheit feststellen oder eventuell ebenso die Beschränktheit des eigenen Wissens anerkennen, wie es oft genug der Exeget auf seinem Gebiete zu thun in die Lage kommt.

4) Wie der Theologe sich nicht abschließen darf gegen solide Hypothesen der Wissenschaft, ebenso darf auch der Forscher jene Schriftauslegung nicht ignorieren, die sich auf triftige Gründe stützt. Wenn das Ergebnis seiner Forschung einer solchen Auslegung widerspricht, so soll er es mit einem gewissen Misstrauen aufnehmen und bereit sein, die Zustimmung ihm zu entziehen, wenn einmal diese Auslegung über jeden Zweifel erhoben werden sollte.

5) An und für sich ist es nicht seine Aufgabe, darzuthun, dass Bibel und Wissenschaft sich gegenseitig nicht widersprechen. Aber die Liebe zur Wahrheit und die Dankbarkeit gegen die heilige Kirche sollen ihn bestimmen, seine Kenntnisse in den Dienst des Glaubens zu stellen und das göttliche Wort gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen.[1]

Vergleiche hierüber: Bemerkungen zur Genesis, „Der Katholik" 1857, II., S. 396—406. Reusch, Bibel und Natur, S. 21 ff. Schanz, Die naturwissenschaftliche Exegese der Väter, Tübinger „Theologische Quartalschrift" 1877, S. 636 ff. Desselben Apologie des Christenthums, Freiburg i. B. 1887, B. I., S. 276—279. Schäfer, Bibel und Wissenschaft, Münster 1881, S. 145—156. Duilhé de Saint-Projet (Braig), Apologie des Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung, Freiburg 1889, S. 99 ff. Cornely S. J., Introductio in U. T. libros sacros, I. pag. 579 sqq. Braun S. J., Über Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft, Münster 1889, S. 214—220. Principienfragen der biblischen Exegese, „Historisch-politische Blätter" 1894, B. 113, S. 313 ff., 385 ff.

b) Die Resultate der Wissenschaft.

6. Die Kosmogonie. — Wir fassen zunächst unser Sonnensystem ins Auge, weil dasselbe dem Forscher am nächsten und darum unvergleichlich mehr als die übrige Sternenwelt Gegenstand eingehender und aussichtsvoller Beobachtung und Erforschung ist. Laplace und Kant haben über die Entstehung des Sonnensystems eine Hypothese aufgestellt, deren Grundzüge mit einigen Modificationen so viel Wahrscheinlichkeit enthalten, dass wir uns hier an sie halten können. Die Darstellung ist entnommen dem Werke: „Über Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft" von Karl Braun, S. 12—79.

α) Darnach war der Kern unseres Sonnensystems ursprünglich eine ungeheure, überaus verdünnte Gasmasse (Urstoff), welche, zu einem Gasballe geformt, im Weltraume sich befand. Die einzelnen Theile dieser Masse waren hauptsächlich mit zwei Kräften, nämlich der Gravitation (der allgemeinen Schwere oder gegen-

[1] Quoniam igitur tantum ii possunt religioni importare commodi, quibus cum catholicae professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum, quae Scripturas quoquo modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes obiecta in illos improbae scientiae tela, non sine gloria, repellant (Encycl. cit. pag. 40 sq.).

seitigen Anziehung) und der Repulsion (der gegenseitigen Abstoßung und Ausschließung), ausgerüstet.

β) Auf die Wirksamkeit dieser zwei Kräfte vorzüglich ist die ganze Entwicklung zurückzuführen, deren Resultat das Sonnensystem bildet. Der erste Schritt war, dass sich sowohl in der Mitte des Gasballes als auch an wahrscheinlich sehr vielen anderen Stellen desselben infolge der Gravitation Condensationscentra bildeten und so ebensoviele kleinere Gasbälle entstanden, die auf Grund derselben Kraft aus ihrer Umgebung immer mehr Stoff an sich zogen. Die nächste Wirkung der Gravitation nach den Centren hin war die fortschreitende Verdichtung des Stoffes, welche dadurch ermöglicht wurde, dass die entgegengesetzten Repulsivkräfte infolge des Druckes sich in Wärme umsetzten, die durch Ausstrahlung in den Weltraum zu entweichen suchte. Im Verhältnisse zur Verdichtung wurden die Gasbälle auch immer kleiner.

γ) Ein weiterer Schritt der Entwicklung war, wieder auf Grund der Gravitation, die Bewegung der Gasbälle gegen einander und das Hereinstürzen von Gasbällen aus interstellaren Räumen, also auch gegenseitige Zusammenstöße. Die Folge davon war: Die kleineren Massen wurden durch die größeren aufgesaugt; es entstand ein großer Centralball. Die durch Ablenkung veranlasste Excentricität der Stöße bewirkte bei demselben eine Rotation um die eigene Achse. In verschiedenen Distanzen vom Mittelpunkte des Centralballes bildeten sich neue Verdichtungscentra und darum auch Gasbälle, welche durch die Rotation des Ganzen eine Umlaufbewegung erhielten, die nach Ausgleich der verschiedenen Kräfte die gegenwärtige Regelmäßigkeit annahm. Die in der Bahn dieser Gasbälle befindlichen Nebel hatten wegen der verschiedenen Entfernung vom Centrum ungleiche Dichtigkeit und setzten darum ungleichen Widerstand entgegen; sie erzeugten dadurch die Rotation der Gasbälle um die eigene Achse. Der Kern des großen Centralballes wurde zur Sonne, aus den kleineren Gasbällen entstanden die Planeten und deren Trabanten.

δ) Die einzelnen Himmelskörper dieses Systems haben verschiedene Stadien der Entwicklung durchgemacht, vom ursprünglichen, gasförmigen Zustande bis zu dem des Mondes, der eine gänzlich erstarrte Masse ist, während die Sonne wenigstens zum Theile noch aus feurigem Gas besteht. Diese Entwicklung vom ersten Stadium an hat wohl Millionen und Milliarden von Jahren in Anspruch genommen.

ε) Denselben Entwicklungsgang haben sehr wahrscheinlich auch die übrigen Weltsysteme durchgemacht. Einige sind darin viel weiter vorgerückt, während andere Welten erst in der Bildung begriffen sind.

Die soeben aufgestellten Sätze sind zwar nur hypothetischer Natur; die Theorie, der sie entnommen sind, ist aber in sich durchaus nicht unwahrscheinlich, sondern stimmt ganz und gar mit den Naturgesetzen zusammen, wie sie auch der Weisheit Gottes außerordentlich entspricht. Auch bietet sie für unzählige Erscheinungen im Universum eine recht gute Erklärung, während keine andere Hypothese auch nur im entfernten Ähnliches leisten konnte, so dass diese Theorie der Hauptsache nach an Gewissheit streift. Eine besonders schwerwiegende Bestätigung unserer kosmogonischen Theorie kann in der Harmonie gefunden werden, in welcher dieselbe mit den wohlbegründeten geogonischen Theorien (vgl. n. 7) steht. „Wie denn überhaupt diese beiden Wissenschaften nicht von einander getrennt werden können, so gibt es auch auf dem Gebiete der Geogonie noch manche Erscheinungen,

welche eine befriedigende Erklärung und allseitige Klarstellung nur vom Standpunkte jener kosmogonischen Theorie erhalten können. Schon das einfache Factum der Abplattung der Erde kann hieher gerechnet werden, da es nur unter Annahme eines früher feuerflüssigen Zustandes der Erde genügend erklärt werden kann" (Braun, S. 73).

Jedenfalls stehen folgende zwei Resultate unumstößlich fest:

1) Seit der Entstehung des ersten Stoffes bis zur Entstehung der Sternenwelt, wie sie sich unserem Blicke zeigt, sind ungeheure Zeiträume verflossen.

2) Die Sterne sind nicht zugleich, sondern in verschiedenen, von einander weit getrennten Zeiträumen entstanden.

Die Frage: „Woher der Urstoff?" ist durch die kosmogonische Theorie gar nicht berührt; die Antwort darauf muss eine andere Wissenschaft geben. Philosophie und Glaube lehren, dass der Urstoff nur durch die Erschaffung aus nichts von Seite Gottes hervorgebracht werden konnte.

7. Geogonie. — α) Die Erde hatte die nämlichen Entwicklungsstadien zu durchlaufen wie die übrigen Planeten. Der planetarische Gasball wurde allmählich in glühflüssigen Zustand versetzt und nahm infolge der Rotation die Gestalt eines Sphäroids an, in welchem sich bei fortlaufender Verdichtung die Stoffe nach ihrer Schwere zu ordnen suchten. Der glühflüssige Kern war von Gasen und Dämpfen umgeben, welche sowohl die gegenwärtige Atmosphäre als auch sämmtliches Wasser der Erde und noch viele andere, jetzt feste Stoffe enthielten.

β) Bei der fortschreitenden Verdichtung gab die Dunsthülle manche Stoffe an den Kern ab und wurde selbst zu undurchsichtigen Dämpfen, welche denselben in ungeheuren Schichten umgaben und jedes Eindringen auswärtigen Lichtes verhinderten.

γ) Die weitere Entwicklung war besonders durch die Verschiedenheit der Temperatur unten und oben bedingt. Die Kälte des Weltraumes bewirkte Abkühlung der äußersten Schichten, infolge derselben Condensierung der Stoffe und Versuch von Niederschlägen, während durch die innere Hitze Stoffe emporgetrieben wurden. Diese meist wohl in ungeheuren Dimensionen und sehr stürmisch verlaufenen Processe beschleunigten die Abkühlung und hatten das Resultat, dass sich allmählich eine zusammenhängende Kruste um das feuerflüssige Erdinnere bildete.

δ) Bei fortschreitender Abkühlung und Condensierung der noch sehr dichten und gehaltvollen Dämpfe erfolgten neue Niederschläge, die das Urmeer bildeten, welches die ganze Erdkruste umgab. Die fortgesetzten Niederschläge hatten eine weitere Veränderung der Erdoberfläche zur Folge. Die das Innere umgebende Wolkenschichte wurde leichter und dünner und ließ nach und nach Licht von außen (von der Sonne) durchdringen.

ε) Die fernere Entwicklung ist auf zwei Elemente zurückzuführen, welche auch gegenwärtig noch die vorzüglichsten Ursachen von Veränderungen auf der Erde sind: auf das Feuer innen und das Wasser außen. Die glühflüssige Masse im Inneren durchbrach wiederholt die Erdkruste. Es entstanden vulcanische

Gebirge, die als die ersten Inseln über das Urmeer emporragten. Infolge heißer Regengüsse wurden diese wiederum abgewaschen, das ehedem mit Stoffen stark versehene Urmeer wurde noch mehr gesättigt. Allmählich erfolgte die Ablagerung derselben, es bildeten sich sogenannte Sedimente. In ganz kleinem Maßstabe gehen diese Veränderungen auch jetzt noch durch vulcanische Ausbrüche und Überschwemmungen vor sich.

ζ) Durch die Verschiedenheit des Druckes der Kruste nach dem Erdinneren entstanden säculäre Hebungen und Senkungen; es wurde so Raum geschaffen für tiefe Oceane, während die Continente aus dem Meere emporstiegen. Durch den Seitendruck, den die Erdrinde nicht überall auszuhalten vermochte, wurden großartige Massen zu Gebirgen emporgehoben. Die Erde nahm so allmählich jene Form an, welche sie für den Unterhalt organischer Wesen, der Pflanzen- und Thierwelt, geeignet machte. Es versteht sich von selbst, dass diese Bildungsphasen nicht streng von einander geschieden, sondern sehr wahrscheinlich vielfach in einander hineingeschoben, zum großen Theile (in verschiedenen Theilen der Erde) gleichzeitig verlaufen sind.

Wir kommen auch hier zu einem ähnlichen Resultat wie oben: Die Erde hat von ihrem ersten Anfang bis zum Zustande, in welchem sie Wohnort des Menschen geworden ist, eine Reihe von Bildungen durchgemacht, von denen jede auf die Wirksamkeit natürlicher Kräfte zurückzuführen ist; die Erdbildung hat ebenfalls ungeheure Zeiträume in Anspruch genommen; die Erdbildung ist gleichzeitig mit der Entwicklung der Sonne verlaufen.

8. Die Paläontologie. — α) Diese Wissenschaft geht von der Thatsache aus, dass im Inneren der Erde, auch mitten im Gesteine, sich Spuren und Reste (Abdrücke und Versteinerungen) von organischen Wesen, sowohl Pflanzen als Thieren, vorfinden. Sie liegen so tief, und die Versteinerung ist so weit vorgeschritten, dass an eine historische Katastrophe, durch welche sie sämmtlich in die Erde hineingekommen sein könnten, einfach nicht zu denken ist. Daraus ergibt sich der Schluss: Es haben Organismen auf der Erde existiert, bevor die Erdbildung zu Ende war. Diese Überreste organischen Lebens bilden mitunter derart mächtige Schichten der Erdrinde (so die Steinkohlenflötze, die Korallenbänke u. s. w.), dass der Schluss berechtigt ist: Der Organismus hat zur Erdbildung mit herhalten müssen.

β) Diese urweltliche Flora und Fauna weisen eine bestimmte Ordnung auf, sowohl unter sich als in Beziehung zu den Ablagerungsschichten der Erdrinde. Die Geologie hat das Ergebnis geliefert, dass im Sedimentärgesteine im allgemeinen ein bestimmtes Lagerungsverhältnis stattfindet, indem die Schichten immer in einer bestimmten Ordnung, wenn auch mit Auslassung einzelner, mitunter mehrerer Arten, aufeinanderfolgen. Die Paläontologie hat diese Resultate dahin erweitert, dass auch ein Zusammenhang bestehe zwischen dem Entstehen dieser Schichten und dem Auftreten der Fossilien. Es sind nämlich gewisse Arten derselben immer nur in dieselben Sedimentärschichten gebettet, und zwar entspricht einer bestimmten Flora immer auch eine bestimmte Fauna. Damit hängt zusammen, dass ganze Geschlechter von Organismen bereits ausgestorben waren, ehe andere entstanden

sind. Dabei zeigt sich noch eine andere Ordnung. Die späteren Arten der Fossilien übertreffen die früheren an Vollkommenheit und Ausbildung des Organismus, weshalb wir in der Entwicklung des Organismus einen Fortschritt von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen wenigstens in dem Sinne annehmen dürfen, dass die organischen Wesen der Urwelt den gleichartigen der Jetztzeit um so ähnlicher sind, je geringer der Zeitraum ist, der sie von der Gegenwart trennt.

γ) Es bietet also ebenso wie die Ablagerungsschichten auch das Auftreten der Fossilien einen verlässlichen Maßstab, um gewisse Perioden der Erdbildung zu bestimmen. Nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft unterscheidet man folgende Perioden: die azoische (ihr kommt das des Lebens ganz entbehrende Urgebirge, wahrscheinlich aus der ersten Erdkruste und den ersten vulcanischen Ausbrüchen bestehend, zu), die paläozoische (in ihr treten die Graphiten, die Tangen, die ältesten Wasserpflanzen und später die üppigen Farren auf, welche unsere Steinkohlenlager bilden, und von der Fauna die Wasserthiere, Amphibien u. s. w.), die mesozoische (unter anderen die Nadelhölzer — die verschiedenen Saurier), die känozoische (auch tertiäre Gruppe, der unter anderen bereits die großen Säugethiere zukommen) und die recente (quaternäre) mit dem Diluvium und Alluvium, welch letzteres noch jetzt fortdauert.

Die Paläontologie verfügt verhältnismäßig über das reichste Beobachtungsmaterial. Darf sie sich auch nicht anmaßen, die Dauer der geologischen Zeiträume annähernd zu bestimmen, so sind doch folgende Resultate unumstößlich festgestellt:

1) Auch bereits nach der Entstehung des ersten Lebens hat die Erdbildung noch ungeheure Zeiträume hindurch fortgedauert.

2) Der Organismus ist den durch die geologische Entwicklung gegebenen Lebensbedingungen entsprechend von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen fortgeschritten. Nicht gesagt ist damit, dass die vollkommeneren Arten aus den unvollkommenen sich gebildet haben.

3) Die Pflanzen- und Thierwelt haben sich neben einander entwickelt. Dies schließt aber nicht aus, dass das thierische Leben erst nach dem der Pflanzen aufgetreten sei; dies wird vielmehr schon durch die Natur des thierischen Organismus gefordert.

Vgl. Reusch, a. a. O. S. 138—201. Güttler, Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung, Freiburg 1877, S. 11 ff.; 26 ff.; 39 ff.; 57 ff. Braun, a. a. O. S. 22—112.

9. Wenn wir die Resultate der wissenschaftlichen Forschung noch einmal überblicken und gegenüber dem biblischen Schöpfungsberichte ausdrücken, so erhalten wir folgende Sätze:

1) Die Erdbildung ist nicht in einem Zeitraume von sechs Wochentagen in unserem Sinne, sondern im Verlaufe ungeheurer, nicht näher zu begrenzender Zeitepochen erfolgt.

2) Die Sternenwelt ist nicht in einer einzelnen, bestimmten Zeitperiode, noch viel weniger an einem bestimmten Wochentage entstanden.

3) Speciell die Sonne hat, wenn auch in einem früheren Entwicklungsstadium, schon vor der Erde existiert, welch letztere in ihrer Bewegung und Entwicklung von derselben abhängig ist. Auch ist das von außen auf die Erde kommende, der Finsternis entgegengesetzte Licht durch die Sonne bedingt. Es war also das Licht nicht früher als die Sonne.

4) Die Entfaltung des Thierorganismus ist zugleich mit der des Pflanzenorganismus erfolgt; insbesondere sind beide Reiche nicht durch die Entstehung der Sternenwelt getrennt.

So haben wir den scheinbaren Widerspruch zwischen dem mosaischen Schöpfungsberichte und den Resultaten der Wissenschaft scharf präcisiert; jetzt legen wir die Versuche der Exegeten dar, den biblischen Bericht zu erklären, eventuell mit den Ergebnissen der Wissenschaft auszugleichen.

c) Die Erklärung des Hexaëmeron.

10. Die unzähligen Erklärungsversuche lassen sich auf zwei Classen zurückführen: Nach der einen Auffassung ist das Hexaëmeron ein rein historischer Bericht der Weltbildung, der, was sowohl die Dauer als die Reihenfolge der einzelnen Bildungsphasen betrifft, den wirklichen Vorgang darstellt (historische Erklärung). Nach der anderen Auffassung haben wir im biblischen Schöpfungsberichte eine Darstellung, die durch Rücksichten bedingt ist, welche außer dem thatsächlichen Schöpfungsvorgange liegen (ideale Erklärung).

Zur historischen Auffassung gehören die buchstäbliche Erklärung, die Restitutionstheorie und die Concordanztheorie. Die Vertreter der zwei ersteren Erklärungen gehen von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte des biblischen Berichtes aus, erklären diesen darnach und stellen über den Schöpfungsvorgang eine Ansicht auf, die mit ihrer Erklärung des Hexaëmeron harmoniert. Die Vertreter der Concordanztheorie gehen von der Lehre der Wissenschaft über die Entstehung der Welt aus und erklären den biblischen Bericht so, dass diese Lehre darin ausgesprochen erscheint.

Die buchstäbliche Auffassung. — Die heiligen Väter und Kirchenschriftsteller, welche bei der Auslegung den Grundsätzen der antiochenischen[1]) Schule folgten, nahmen das Wort „Tag" im

[1]) Vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiete, Weißenburg 1866.

vulgären Sinne als Zeitraum von 24 Stunden und hielten daran fest, dass die Welt genau nach der im biblischen Berichte gegebenen Reihenfolge innerhalb einer Woche entstanden sei. Ihnen folgten viele Scholastiker, besonders seit dem 16. Jahrhundert, und die meisten älteren protestantischen Theologen. Seitdem die Naturforschung so großartige Resultate geliefert hat, sind es nur mehr wenige Gelehrte, welche dieser Ansicht huldigen. In neuerer Zeit sind dafür unter den Protestanten besonders Professor Keil, unter den Katholiken Emanuel Veith in Wien, der Jesuit Athanasius Bosizio und wenige andere, jüngstens Trißl[1]), eingetreten. Diese gestehen die Unvereinbarkeit ihrer Auffassung mit den oben angeführten Resultaten der empirischen Forschung zu; sie bestreiten aber diese Resultate selbst, insoferne aus den Ergebnissen der Forschung auf die Erdbildung geschlossen wird, und berufen sich dabei vorzüglich auf den hypothetischen Charakter derselben und auf die Unsicherheit, welche die Geologen durch den Mangel an Übereinstimmung zum Ausdrucke bringen. Sie selbst aber weisen die durch die Geologen und Paläontologen aufgedeckten Vorgänge Evolutionen, die erst nach Erschaffung des Menschen erfolgt seien, insbesondere der Sintflut zu, weshalb diese Theorie auch „die neuere Sintflutstheorie" genannt wird.

Gewiss ist in den geologischen Theorien viel nur, wenn auch sehr begründete Hypothese, und in vielen Dingen wird noch lange die Übereinstimmung der Fachmänner fehlen; dies hindert aber nicht, dass wenigstens einiges bis zur Evidenz erhärtet ist und darum allgemein angenommen wird. Darum ist auch das harte Urtheil, welches Schanz über diese Theorie ausspricht, vollauf gerechtfertigt: „Es ist über diese Sintflutstheorie und die buchstäbliche Erklärung des Sechstagewerkes kaum noch ein Wort zu verlieren. Nur noch ganz vereinzelte Gelehrte ... sind es, welche die alte Meinung den Thatsachen zum Trotz festhalten wollen oder die Thatsachen zu wenig kennen. Wer diesen Wechsel von Schichten, von Meer- und Süßwasserbildungen in allen Richtungen und Lagen, diese bunte Menge von Versteinerungen und Formationen, welche durch tausende von Metern von einander getrennt und fest in die verschiedenen Gesteine eingebettet sind, durch eine einmalige Flut von etwa einjähriger Dauer erklären zu können meint, verzichtet auf das Recht, ernst genommen zu werden. Der Recurs auf die göttliche Allmacht, welcher die eingeschlossenen Reste als solche

[1]) Das biblische Sechstagewerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften, II. Auflage, Regensburg 1894.

zu einem Werke der Schöpfung macht und an die Stelle der lusus naturae die lusus Dei setzen will, könnte als ein Spott auf die Wissenschaft hingehen, als ernstgemeinte Erklärung können wir denselben ohne weiteres seinem verdienten Schicksale überlassen. Der vernünftige Theologe wird sich ebensosehr gegen eine solche Bloßstellung seiner Wissenschaft verwahren, als der Geologe für den verdienten Spott sorgen wird. Die buchstäbliche Erklärung des Sechstagewerkes als eines in sechs Tagen von 24 Stunden von Gott vollbrachten Werkes scheitert an jeder und an allen Thatsachen der Geologie und Paläontologie."[1])

11. Die Restitutionstheorie. — Um den dargelegten Schwierigkeiten auszuweichen und dennoch die buchstäbliche Auslegung zu wahren, nahmen Buckland (1833), Hengstenberg, Kurtz, von den Katholiken Cardinal Wiseman, Westermaier, Vosen u. a. an, Gen. 1, 3 ff. werde nicht die ursprüngliche Bildung der Welt berichtet, sondern die Wiederherstellung (Restitution) einer schon früher erschaffenen und dann zerstörten Welt. Auch diese frühere Welt habe eine Fülle von Organismen aller Art aufgewiesen, diese seien aber durch gewaltige Umwälzungen untergegangen. Mit dem Rufe: „Es werde Licht!" habe Gott die Wiederherstellung der Erde und ihre Einrichtung zum Wohnsitze der Menschen eingeleitet und dann im Verlaufe von sechs Wochentagen vollendet. Alle jene Vorgänge, welche die Wissenschaft für die Weltbildung in Anspruch nimmt, werden in die Zeit vor dem ersten Tagewerke versetzt und als Folge der von Gott decretierten Umwälzung erklärt. Einige Anhänger dieser Theorie haben die Zerstörung der ersten Erde mit dem Falle der Engel in Verbindung gebracht.

Diese Auffassung des Schöpfungsberichtes findet aber weder in dem zu erklärenden Text, noch sonst irgendwo in der Offenbarung einen Anhaltspunkt; auch wird der Einspruch der Wissenschaft nicht im mindesten beseitigt, sondern höchstens etwas zur Seite geschoben. Um nur eines zu erwähnen, bleibt die aus dem vierten Tagewerke sich ergebende Schwierigkeit nach wie vor unberührt.

12. Die Concordanztheorie. — Die Concordisten halten daran fest, dass die Welt aus dem Urstoffe durch die Wirksamkeit der von Gott in ihn hineingelegten Naturkräfte entstanden sei, und dass demnach die Weltbildung ungeheure Zeiträume in Anspruch genommen habe. Die Übereinstimmung der Bibel mit den Ergebnissen der Wissenschaft glauben sie dadurch zu sichern, dass sie das hebräische Wort jôm

[1]) Apologie des Christenthums, I., S. 284 f.

nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „Tag“ nehmen; es bedeute hier, wie wohl auch sonst mitunter, „Zeit, Zeitraum“ von unbestimmter und ungleicher Dauer, vielleicht von vielen Millionen Jahren, so dass die philologisch genaue Übersetzung zu lauten hätte: „Es war eine Periode . . . die zweite Periode etc. In sechs Perioden hat Gott Himmel und Erde erschaffen.“ Es wurden sodann diese Zeiträume mit den „geologischen Perioden“ der Wissenschaft identificiert und ein fortlaufender, bis ins kleinliche gehender Parallelismus (concordia) zwischen der mosaischen Schöpfungschronologie und der Aufeinanderfolge der kosmischen, terrestrischen und paläontologischen Entwicklungsphasen behauptet. In der Freude über den vermeintlichen, der Offenbarung geleisteten Dienst unterließen es manche Gelehrte dieser Richtung nicht, den wissenschaftlichen Wert des mosaischen Berichtes zu preisen und Moses als den ungerecht misskannten Vorläufer eines Newton, Laplace u. s. w. zu verherrlichen.[1]) Zu den ersten Vertretern dieser Theorie gehören die Geologen Cuvier (1812) und Marcell de Serres (1838); gegenwärtig hat sie unter anderen an Cesereto[2]) einen Vertheidiger gefunden. Diese Exegese war jedoch genöthigt, den Wandel der geologischen Wissenschaft mitzumachen. In der neueren Zeit wurde sie dahin modificiert, dass im zweiten Tagewerke die azoische Periode der Urgebirge, im dritten die paläozoische Periode mit der kryptogamen Flora, im fünften die mesozoische mit der Fülle von marinen Thieren, im sechsten endlich die Tertiärzeit oder die Periode der Landsäugethiere gesucht wird.

So viel Aufsehen diese Erklärung ehedem gemacht hat: in der Gegenwart wird auch sie, wenigstens in der starren Fassung ihrer Hauptvertreter, als abgethan betrachtet. Die Concordanztheorie misskennt vor allem den im vierten Grundsatze über das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft (S. 10, litt. δ) dargelegten Standpunkt Mosis vollständig und ist darum a priori sehr unwahrscheinlich. Ferner ist die Übersetzung des Wortes jôm mit „Zeitperiode“ (denn schon um die Übersetzung handelt es sich hier) exegetisch unhaltbar; auch hält die Theorie, obwohl zum Ausgleiche der Bibel mit der Wissenschaft erfunden, dennoch vor den oben dargelegten Resultaten der Wissenschaft durchaus nicht stand.

---

[1]) Vgl. Marcell de Serres, Die Kosmogonie des Moses, aus dem Französischen übersetzt, Tübingen 1841, S. 27, 45, 55 u. s. w.

[2]) Introduzione ai libri scritturali in genere, 1892. Stoppani Antonio e la Cosmogonia Mosaica, Chiavari 1893, pag. 22 sqq.

Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes jôm ist „Tag", sei es nun der Tag im Gegensatze zur Nacht oder der Zeitraum von 24 Stunden, der „bürgerliche Tag", vom Haupttheile, der Arbeitszeit, so genannt. In der einen wie in der anderen Hinsicht bedeutet jôm den Arbeitstag, den Zeitabschnitt, der gewöhnlich zur Arbeit verwendet wird, und den Zeitabschnitt, der dazu verwendet werden darf. Dass diese gewöhnliche Bedeutung auch hier festzuhalten ist, erhellt vor allem aus den Worten ʿereb und boqer (vespere et mane), die immer Theile des gewöhnlichen Tages bezeichnen. Auch die so häufige Zusammenstellung der Schöpfungsworte Gottes und der Arbeitswoche des Menschen in einem Context ist eine schwerwiegende Bekräftigung hiefür. Auch haben alle alten Übersetzer jôm als Bezeichnung von „Tag" genommen.[1])

Die Identificierung der Tage des Hexaëmeron mit den geologischen Perioden ist auch vor der Wissenschaft unstatthaft; sie bringt es nämlich mit sich, dass die geologischen Perioden als auf einander folgende und einander ablösende Zeiträume aufgefasst und diesen der Reihe nach die entsprechenden Tagewerke der Bibel zugeschrieben werden. Dies ist aber unvereinbar mit der Geologie und Paläontologie, wonach die Entwicklung des Organismus die Bildung der Erde, insbesondere auch die Entstehung der Continente, begleitet hat, noch mehr aber mit der Kosmogonie und Astronomie, welche es durchaus verbieten, die Bildung der Sternenwelt zwischen zwei tellurische Entwicklungsphasen hineinzuzwängen. Auch mit dem „Lichte" des ersten Tages kann der starre Concordismus nichts anfangen; es ist eine reine Willkür, dasselbe als das phosphorescierende Aufleuchten des Erdstoffes oder als ein von der Sonne unabhängiges allgemeines Leuchten zu verstehen.

Unter dem Drucke dieser Schwierigkeiten haben die neueren Vertreter des Concordismus (Fraas, Pianciani, Hugh, Miller, Hettinger, Lüken, Delitzsch u. a.) denselben mehrfach abgeschwächt, Reusch[2]) und Güttler[3]) haben diese Erklärung ganz aufgegeben.

13. Die ideale Erklärung. — Ihre Vertreter stimmen der Hauptsache nach in folgenden Sätzen überein: 1) Das Hexaëmeron berichtet nicht den thatsächlichen Verlauf der Weltschöpfung, so dass man daraus auf diesen schließen oder aus dem anderweitig erkannten Verlaufe der Schöpfung den biblischen Bericht controlieren könnte. Darum haben auch die Reihenfolge und die Dauer der Schöpfungstage mit der Reihenfolge und Dauer der kosmischen und terrestrischen Entwicklungsperioden gar nichts zu schaffen.

2) Bei der Eintheilung der gesammten Schöpfung in die sechs Tagewerke hat sich der inspirierte Verfasser vielmehr von einem

---

[1]) Vgl. Hummelauer S. J., Der biblische Schöpfungsbericht, Freiburg i. B. 1877, S. 99 f.

[2]) Bibel und Natur, S. 251 ff.

[3]) Vgl. dessen Artikel „Hexaëmeron" im Kirchenlexikon, V., S. 1985 ff. Zur Erklärung des Hexaëmeron, „Theol. Quartalschrift" 1888, S. 355 ff.

idealen, in seiner eigenen Auffassung (nicht im Schöpfungsvorgange) liegenden Grunde leiten lassen.

Die ideale Erklärung entrückt demnach, in welcher Form sie auch auftreten möge, den biblischen Schöpfungsbericht von vorneherein jeder Berührung mit der Wissenschaft und darum auch der Möglichkeit eines Widerspruches mit ihr.

3) Der biblische Bericht hat einen religiösen Zweck, durch welchen die Darstellung bedingt ist. Vor allem war es dem Verfasser darum zu thun, die Welt im ganzen und in ihren Theilen als Werk Gottes hinzustellen. Dass er aber das ganze Schöpfungswerk gerade in sechs Theile zerlegt, für jedes solche Werk je einen Tag gleichsam als die von Gott darauf verwendete Arbeitszeit angesetzt (sechs Tagewerke) und am siebenten Tage, wie nach gethaner Arbeit, Gott davon hat ausruhen lassen, findet darin seinen Grund, dass er die Schöpfungsthätigkeit Gottes dem Menschen als Muster für sein eigenes Leben vorstellen wollte, das im Wechsel von sechs Tagen der Berufsarbeit und einem (dem siebenten) Tage der Ruhe und Heiligung verlaufen soll. Ganz besonders wollte er für den Sabbath in Gott das Vorbild aufweisen. Darum ließ er Gott sogar seinen eigenen Ruhetag heiligen und segnen, obwohl nur der Mensch seinen Ruhetag heilig halten soll, wofür dieser ihm freilich zu einem Tage des Segens wird.[1])

Das Wort jôm bedeutet also hier den gewöhnlichen (Arbeits-) Tag; es wird aber nicht dazu verwendet, um den Zeitraum anzugeben, innerhalb dessen das ihm zugeschriebene Schöpfungswerk thatsächlich entstanden ist. Dass diese Werke in je 24 Stunden gemacht worden seien, ist im biblischen Berichte ebensowenig enthalten, wie,

[1]) Der Schöpfungssabbath hat noch eine andere Bedeutung. Die heilige Schrift meldet nichts von einem Ende desselben; er dauert noch immer fort und ist darum ein Bild der Ewigkeit, während die sechs Schöpfungstage ein Bild der Zeit sind. Deshalb ist er auch ein Typus der ewigen Seligkeit, in welche wir nach den Arbeitstagen dieses Lebens durch die Vereinigung mit Gott eingehen sollen. Von dieser Ruhe schreibt der heilige Paulus: Itaque relinquitur sabbatismus populo Dei. Qui enim ingressus est in requiem eius, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus. Festinemus ergo ingredi in illam requiem (Hebr. 4, 9—11); und der heilige Augustin: Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua, valde bona, quamvis ea quietus feceris, requievisti die septimo, hoc praeloquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo valde bona, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te (Confess. XIII. 36).

dass Gott bei der Schöpfung gearbeitet und darnach die Arbeit eingestellt — von ihr ausgeruht habe.

Der Gebrauch des Wortes „Tag" und die Wahl der „Sechszahl" waren also durch die Tendenz des Berichtes veranlasst. Bei der Frage, ob diese Darstellung nicht auch in der Schöpfung selbst einen Grund habe, und worauf insbesondere die eingehaltene Reihenfolge der sechs Tagewerke beruhe, gehen die Vertreter der idealen Theorie in zwei Richtungen, in eine streng idealistische und eine ideal-concordistische, aus einander.

14. α) Einige Vertreter des strengen Idealismus, besonders Hummelauer, Schäfer, von den Protestanten Kurtz, legen auf die Art und Weise, wie die Weltschöpfung dem ersten Verfasser des Hexaëmeron (wohl Adam selbst) geoffenbart worden, das Hauptgewicht. Sie gehen von dem gewiss richtigen Grundsatze aus, dass Adam durch göttliche Offenbarung von der Weltschöpfung Kenntnis erhalten hat. Aus der Analogie der Offenbarungen, welche an die Propheten ergiengen, wird es sehr wahrscheinlich, dass Adam von Visionen begnadigt worden sei, dass er im Zustande der Ekstase vermittelst einzelner Bilder die Entstehung der Welt geschaut habe. Ebenso wie später die Propheten, hat sodann Adam über die Schöpfung, was er geschaut, und wie er es geschaut hatte, anderen mitgetheilt. Die sechs Tagewerke und die Ruhe Gottes am siebenten Tage sind also der Reihe nach die Bilder, die Adam gesehen hat. Diese Erklärung heißt darum Visionstheorie. Liegt vielleicht im Vorgange der Offenbarung auch der Grund für den Gebrauch des Wortes „Tag?" Die Vertreter dieser Theorie geben „Ja" zur Antwort. Die Visionen hatte Adam nach einander und jede durch eine bestimmte Zeit hindurch. Da er seine Visionen mittheilte, wie er sie gehabt, so legt gerade der Gebrauch des Wortes „Tag" den Gedanken nahe, dass jede Vision einen Tag hindurch gedauert habe, während dessen Verlauf die Entstehung des Werkes in seinem Geiste vor sich gieng. Adam sah innerhalb sechsmal 24 Stunden in der Entzückung die Weltentstehung sich vor seinen Augen vollziehen.[1]) Genau so hat Adam die Weltentstehung auch berichtet; derselbe Bericht ist bis auf Moses überliefert und von diesem in die Bibel aufgenommen worden.

Andere Schrifterklärer legen den Nachdruck auf die Beziehung der einzelnen Schöpfungswerke zu einander, wie sie sich bei dem Ge-

[1]) Hummelauer, a. a. O. S. 105.

sammtüberblicke über das Weltall ergibt. Darnach hat Moses die gesammte Weltbildung in zwei einander parallel laufende Ternare von Tagen, resp. von Tagewerken getheilt, in das opus distinctionis und in das opus ornatus. Im ersten Ternar werden die großen Gebiete, die Lichtregion, Luft und Wasser und das durch die Pflanzen befruchtete Erdreich, geschieden, im zweiten Ternar werden diese Gebiete gleichsam bevölkert und geziert: die Lichtregion durch Sonne, Mond und Sterne, Luft und Wasser durch Vögel und Fische, das Festland durch die Thiere, worauf alles dem Menschen als dem Könige des Universums übergeben wird.[1])

Während nach der Visionstheorie jôm nicht bloß mit „Tag“ zu übersetzen ist, sondern auch einen wirklichen Tag (der Vision) bezeichnet, dient es nach der zweiten Auffassung nur als dem religiösen Zwecke entsprechende anthropomorphische Einkleidung des Gedankens: „Gott hat das Licht, das Firmament 2c. gemacht.“ — Gegen beide Erklärungen läſst sich theologischerseits nichts einwenden, zumal auch berühmte heilige Väter (der alexandrinischen Schule) und besonders der heilige Augustin[2]) bei Erklärung des Hexaëmeron vom Wortlaute abgewichen sind.

15. β) Der ideale Concordismus sucht auch dem Wortlaute etwas mehr gerecht zu werden.

Er hält zwar ebenfalls daran fest, daſs die „Sechszahl“ und das Wort „Tag“ mit Rücksicht auf die Woche des Menschen gewählt wurden, und daſs jôm hier den gewöhnlichen Tag bedeute. Dieses Wort sei hier im übertragenen Sinne gebraucht, jedoch

---

[1]) Triplex opus intelligi potest: scl. opus creationis, per quod coelum et terra producta leguntur, sed informia: et opus distinctionis per quod coelum et terra sunt perfecta ... quantum ad convenientem decorem et ordinem ... Et his duobus operibus additur ornatus ... Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur, et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum, quae habent motum in coelo et in terra. Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scl. de coelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die coelum, secundo die distinguuntur aquae, tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus: primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in coelo, ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, qui habent motum in aëre et aqua, quae pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quae habent motum in terra ad ornatum ipsius (S. Thom. p. I. q. 70. a. 1).

[2]) Vgl. S. 30 f.

nicht, um bloß ein ideales Eintheilungsmoment für das Schöpfungswerk zu bieten, sondern um eine wirkliche Zeitdauer auszudrücken, den Zeitraum, in welchem das dem betreffenden Tage zugewiesene Schöpfungswerk entstanden ist.

Nach dieser Theorie hat also Moses auch die Dauer der Weltbildung in sechs (auf einander folgende) Theile (Zeiträume, Perioden) zergliedert, diese Zeiträume aber nicht nach ihrer wirklichen Ausdehnung, sondern nur nach den in sie hineinfallenden Schöpfungswerken bestimmt und dadurch die zeitliche Reihenfolge dieser selbst (den Process der Weltbildung) angegeben.

Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, dass diese Zeiträume, sich gegenseitig ausschließend, auf einander gefolgt seien; sie können genug in einander gegriffen haben und zum Theile gleichzeitig verlaufen sein. Es genügt, dass die betreffenden Schöpfungswerke wenigstens in ihrem ersten Entstehen, respective Erscheinen, aufeinandergefolgt sind. Ob es der Leser so oder anders auffasst, ist für den Zweck des Berichtes einerlei.

Außerdem wird noch der populäre Standpunkt des Verfassers mit Nachdruck betont. Diesem entspricht vor allem die Kürze des Berichtes: Es werden nur die Hauptmomente des Processes der Weltbildung namhaft gemacht; auch wird nur die Thatsache des Entstehens erwähnt, ohne das „Wie" und „Wie lange" genauer zu bestimmen. Ferner vermeidet Moses die wissenschaftlich genaue Darstellung und Sprache; er nimmt die Dinge nach ihrem Augenscheine und lehnt sich im Ausdrucke an die durch denselben veranlasste Anschauungsweise der ersten Leser an. Darum findet z. B. manches Schöpfungswerk seine Stelle nicht, wo es seiner Entstehung nach den Platz erhalten sollte, sondern dort, wohin es die auf der Erde gemachte Beobachtung verweisen würde. Dies gilt besonders vom Lichte und von der Sternenwelt.

16. Auf dieser Grundlage ergibt sich folgende Erklärung des Hexaëmeron:

Der Verfasser beginnt hier mit dem chaotischen Zustande der Erde. Diese ist nach Bildung der ersten festen Kruste mit dem Urmeere bedeckt, über welchem durch das ungeheuer dicke und dichte Gewölk tiefe Finsternis ausgebreitet ist.

Erster Tag: Das Gewölk wurde allmählich dünner und leichter und ließ das Licht der vielleicht selbst noch im Bildungsprocess begriffenen Sonne durchscheinen. Die Achsendrehung der Erde hatte den Wechsel von Tag und Nacht zur Folge.

Zweiter Tag: Durch die fortgesetzten Niederschläge der Wasserdämpfe wurde die noch tief über der Erde sich lagernde Dunstschichte leichter und erhob

sich in die Wolkenhöhe. So trennten sich die unteren und die oberen Wasser, zwischen welchen die reine Atmosphäre sich bildete. Diesen durch ein Naturgesetz bedingten Abstand der Wolken von der Erde schrieben die Alten dem Firmament (Hebr. raqîac) zu, welches sie sich als feste, glänzende Masse dachten, die einem Zelttuche gleich unter dem Wolkenocean ausgespannt sei und denselben gleichsam trage. Dieser Anschauung hat sich Moses angepasst, indem er die Entstehung der Luftatmosphäre als Bildung des Firmaments mitgetheilt hat.[1])

Dritter Tag: Allmählich traten durch vulcanische Eruptionen, Hebungen, Senkungen und Seitenschübe die Gebirge und Continente aus dem Meere hervor, welches durch Ablassung aufgelöster Mineralstoffe auch selbst zur Bildung des Festlandes beitrug. Sobald die Vorbedingungen des Pflanzenlebens gegeben waren, fieng dasselbe an, sich zu entwickeln, ja unter dem Einflusse der noch vom Erdinneren ausströmenden Hitze üppig zu wuchern.

Vierter Tag: Inzwischen wurde oben die Wolkenschichte immer dünner und endlich durchbrochen; es entstand klarer Himmel, der das erstemal Sonne, Mond und Sterne durchscheinen ließ; jetzt erst waren sie Leuchten für die Erde. Moses stellt dies so dar, als ob sie Gott erst jetzt — für die Erde — an den Himmel gesetzt habe. Vielleicht der Einfachheit wegen erwähnt er erst hier auch ihr Entstehen. Wie sehr er sich gerade hier an den Augenschein hält, ist daraus ersichtlich, dass er den Mond mit der Sonne unter die großen Lichter zählt.

Fünfter und sechster Tag: Nachdem der Pflanzenorganismus entstanden war, bestand die Vorbedingung für das Thierleben, dessen Auftreten dem fünften und sechsten Tage zugewiesen wird.[2]) „Die Reihenfolge, in welcher die Vorgänge in der Genesis erwähnt werden, dass nämlich zuerst die Pflanzen, dann die nieder organisierten Seethiere, die Vögel, die Landthiere und endlich der Mensch auf einander folgten, ist so sehr in der Natur der Dinge mit Nothwendigkeit begründet, dass darin ein ernstlicher Widerspruch mit den Ergebnissen wahrer Wissenschaft gar nicht zu fürchten ist“ (Braun, S. 226).

---

[1]) Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem quantumcunque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aër tantum non percipitur ab omnibus esse corpus . . . . . Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aërem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret (S. Thom. p. I. q. 68. a. 3). Vgl. Scholz, Handbuch der Theologie des A. B., Regensburg 1862, II., S. 6—9.

[2]) „Auch hier ist die Sprechweise der heiligen Erzählung sehr bemerkenswert . . . . . Gott gibt dem Wasser (V. 20) die Kraft (nach der Auffassung des ungebildeten Volkes), die Seethiere hervorzubringen, und (V. 24) der Erde die Fähigkeit, die Landthiere hervorzubringen. Und doch heißt es unmittelbar darnach: „Und Gott schuf die großen Fische . . . .“ und (V. 25): „Gott schuf die Thiere des Landes . . . .“, wie es auch (2, 9) heißt: „Und Gott brachte aus der Erde hervor alle Bäume . . .“ Dass also die Naturdinge von Gott hervorgebracht seien, und dass sie durch die Natur selbst entstanden seien, das sind zwei Auffassungsweisen, welche im Geiste des heiligen Schriftstellers gar nicht sich widersprechen, sondern vielmehr beinahe als gleichbedeutend gelten können, eben weil sie nur zwei Seiten einer höheren, gründlicheren Auffassung sind“ (Braun, S. 233).

„Wir sehen also, dass die biblische Schöpfungsgeschichte, in einer ganz naturgemäßen Weise aufgefasst, nicht bloß nicht im Widerspruche mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften steht, sondern vielmehr in einer solchen Harmonie, dass sie in Anbetracht des von der heiligen Schrift verfolgten Zieles billigerweise nicht größer verlangt werden könnte" (derselbe, S. 233; vgl. S. 213—233).

17. Das Hexaëmeron nach dem heiligen Augustin. — Die Erklärung des Hexaëmeron durch den heiligen Augustin verdient sowohl wegen der hohen Bedeutung des heiligen Lehrers als wegen der Erhabenheit seiner Auffassung eine kurze Erwähnung. In seinem Werke: „De Genesi contra Manichaeos" hielt der Heilige daran fest, dass Gott die Dinge in der zeitlichen Reihenfolge erschaffen habe, wie der Wortlaut des biblischen Berichtes sie aufführt, und zwar in sechs Tagen von 24 Stunden. Mehrere Schriftstellen, besonders die Worte: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (Eccli. 18, 1), sowie die Schwierigkeit, seine Auffassung mit anderen Wahrheiten in Einklang zu bringen, bewogen ihn, in seinem tiefsinnigen Werke: „De Genesi ad literam" den Satz aufzustellen: Gott hat die ganze Welt nicht in sechs Tagen, sondern in einem Tage, d. h. auf einmal erschaffen. Unter „Welt" verstand er hier jedoch nicht das Weltall in seiner gegenwärtigen Harmonie und Schönheit, sondern die vier Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist; speciell die Erde dachte er sich mit Wasser bedeckt, dem er sogar den dampfförmigen Zustand nicht absprechen wollte. Die Entwicklung der noch unförmlichen Masse zum gegenwärtigen Kosmos geschah nicht durch ein neues, unmittelbares Eingreifen der göttlichen Allmacht, sondern durch die Wirksamkeit der von Gott in die Materie gelegten Kräfte und Gesetze der Natur und darum auch in der von denselben geforderten Zeit. Nicht einmal für die Entstehung des Lebens verlangt Augustin einen neuen, schöpferischen Eingriff. Gott hatte nach ihm schon bei der ersten Erschaffung die Lebenskeime (primordia, primariae omnium nascentium causales rationes) in die Erde hineingelegt und zugleich mit dem in analoger Weise dem Samen innewohnenden natürlichen Triebe, zum organischen Wesen sich zu entfalten, ausgerüstet.

Bei dieser Auffassung konnte Augustin die sechs Tage natürlich nicht mehr wie früher buchstäblich auffassen, sondern erdachte sich eine ihm ganz eigenthümliche Erklärung. Er bringt die Schöpfungstage mit der Erkenntnis der Engel in Beziehung. Der Schöpfungstag ist die Erkenntnis des demselben zugewiesenen Werkes durch die Engel, so dass die sechs Tage nichts anderes sind als die in sechs Momente aufgelöste Erkenntnis der Schöpfung durch die Engel. Der englische Lehrer schreibt hierüber: Secundum Augustinum per diem intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae; quae quidem multa potest simul cognoscere, praecipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur.[1]) Die Engel haben aber von jedem Schöpfungswerke eine doppelte Erkenntnis, entsprechend der Theilung eines jeden Tages in mane et vespere; durch die cognitio matutina, welche heller und früher ist, erkennen sie die Dinge in Gott und in seinen ewigen Ideen, durch die cognitio

[1]) S. Thomas, p. I. q. 74. a. 2.

vespertina erkennen sie die Dinge in diesen selber. Sancti Angeli... procul dubio universam creaturam ... in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia: ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt, tanquam infra despicientes eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili veritate rationes, secundum quas facta est, principaliter vident.[1]) Die sechs Tage fasst aber der heilige Augustin nicht so auf, als hätten die Engel zeitlich nach einander die Werke Gottes im doppelten Lichte betrachtet. Wie die Schöpfung auf einmal geschah, so erkennen auch die Engel alles zugleich. Die geschaffenen Dinge aber stehen zu einander in einem geordneten Verhältnisse derart, dass zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur und Ursache nach [non temporali, sed causali ordine[2])] das früher Genannte die Voraussetzung des Späteren ist; und weil die Engel auch diese Ordnung erkennen, wird der eine Tag der Erkenntnis in der Sechszahl dargestellt. Hunc omnem ordinem creaturae ordinatae dies ille cognovit; et per hanc cognitionem sexies quodammodo praesentatus tanquam sex dies exhibuit, cum sit unus dies, ea quae facta sunt, in creatore primitus et in ipsis consequenter agnoscens.[3]) In Erklärung dieses Gedankens fährt der heilige Thomas an der oben angeführten Stelle fort: Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis aut secundum successionem productionis rerum. Der heilige Augustin gibt noch den Grund an, warum die Bibel die Schöpfung nach den sechs Erkenntnismomenten der Engel uns vorführt. Dies geschah der populären Darstellung wegen, aus Rücksicht auf unsere Geistesschwäche. Quid ergo opus erat, sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii, qui non possunt videre, quod dictum est: „Creavit omnia simul", nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id, quo eos ducit, pervenire non possunt.[4])

Vgl. Raich, St. Augustinus und der mosaische Schöpfungsbericht, Frankfurt 1889. Grassmann, Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins, Regensburg 1889, S. 11—47.

---

§ 3.

Die Stammeltern des Menschengeschlechtes.

(Gen. 1, 26—31; 2, 4—25.)

1. Der Mensch wurde als die Krone der sichtbaren Schöpfung zuletzt ins Dasein gerufen. Die Worte der heiligen Schrift geben zu erkennen, dass derselbe eine ganz besondere Stellung unter den sichtbaren Wesen einzunehmen bestimmt ist. Es heißt nicht mehr: „Es

---

[1]) S. August., De Gen. ad lit. l. IV. c. 24. n. 41.

[2]) L. c. l. V. c. 5. n. 13.

[3]) Ib. n. 15.

[4]) L. IV. c. 33. n. 52.

werde!" sondern der biblische Bericht läſst Gott an sich die Selbstaufforderung richten, daſs er den Menschen mache.[1]) Bereits hier wird nach zwei Seiten hin seine Erhabenheit über die anderen Geschöpfe ausgedrückt. Während die unvernünftige Creatur nur wie eine Fußspur ist, die Gott gleichsam vorüberwandelnd zurückgelassen hat, soll der Mensch ein Abbild der unendlichen Vollkommenheit Gottes sein, gemacht nach dessen Bild und Gleichnis. Darum soll er den anderen Geschöpfen nicht gleichgestellt sein; er ist berufen zur Herrschaft über die ganze Erde, die zu seinem Dienste gemacht ist.

Gott bildete den Leib des Menschen aus Staub, von der Erde; erschuf die Seele (simul cum corpore) und verband sie mit dem Leibe zu einem lebenden Wesen. Wegen ihrer Geistigkeit wird die Seele Hauch[2]) (rûᵃch, πνεῦμα, spiraculum) und dementsprechend die Verbindung derselben mit dem Leibe ein Anhauchen, Hineinblasen (vgl. Weish. 15, 11) genannt. Von diesem Hauche heißt es, er sei dem Menschen ins Angesicht geblasen worden, weil sich dort Wesen und Wirkung der Seele am meisten offenbaren.[3]) Mit Rücksicht auf den Ursprung des Leibes ward der erste Mensch Adam (ʾᵃdamà = Erde, humus) genannt.

2. Gott hatte für Adam einen Garten in Eden gepflanzt gegen Osten[4]), wohin er ihn übersetzte. Dieser Ort war durch seinen Pflanzenwuchs ausgezeichnet wie überhaupt durch alles, was in der Natur dem Menschen zur Lust und Freude gereichen konnte; außerdem war ihm noch eine übernatürliche Weihe aufgedrückt besonders durch zwei Bäume,

---

[1]) Utitur Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi ad ostendendum, quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim, quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere (S. Thom. p. I. q. 91. art. 4. ad primum). Zu den Worten „Faciamus hominem" bemerkt er: Hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine (l. c. ad secundum).

[2]) Spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus (S. Thom. p. I. q. 36. a. 1. ad primum).

[3]) Quia operationes vitae magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae (id. p. I. q. 91. ad quartum).

[4]) Die Übersetzung der Vulgata „plantaverat paradisum voluptatis a principio" erklärt sich daraus, daſs ʿeden, das hier Ortsname ist, auch Wonne heißt und miqqedem zeitlich genommen wurde anstatt örtlich. Das ursprünglich persische Wort Paradies hat der heilige Hieronymus aus der Septuaginta herübergenommen, deren Text lautet: καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ᾽ ἀνατολάς.

die namentlich genannt werden: der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Der Name des ersteren erklärt sich aus 3, 22. Gott hatte seiner Frucht eine geheimnisvolle Kraft zur Erhaltung des Lebens mitgetheilt.[1]) Dieser Baum ist ein Typus des heiligsten Altarssacraments. Name und Bedeutung des anderen Baumes werden durch die Versuchungsgeschichte klar. In diesen Garten wurde Adam übersetzt, mit der Aufgabe, ihn zu bebauen und zu behüten.[2])

Hinsichtlich des Genusses der Güter des Paradieses legte Gott dem Adam eine Beschränkung auf durch das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen. Dieses Verbot erhielt durch Androhung des leiblichen und ewigen Todes eine schwere Sanction.

3. Erschaffung der Eva. — Der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen; zudem sollte er sich vermehren und in seinen Nachkommen die ganze Erde erfüllen. Darum war es nicht gut, dass Adam allein blieb, und Gott beschloss, ihm eine wesensgleiche Gehilfin zu geben. Damit nun in Adam das Gefühl der Einsamkeit und die Sehnsucht nach ebenbürtiger Gesellschaft erwache oder doch sich steigere, führte ihm Gott die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels zu. Adam sollte zunächst die ihm unterworfenen Geschöpfe sehen und ihnen Namen geben; er sah sie an, aber nicht bloß von außen, sondern blickte tief in ihr Wesen hinein, derart, dass er sie alle mit dem zutreffenden Namen benennen konnte. Der bei der Rundschau über die bunte Menge der Geschöpfe geweckte Trieb der Gesellschaftlichkeit blieb zunächst ohne Aussicht auf Befriedigung; denn unter allen Thieren fand sich keines, das ihm ähnlich und deshalb seiner Gesellschaft würdig gewesen wäre. Die Bekanntschaft mit der Thierwelt sollte Adam überzeugen, dass seine Sehnsucht nach ebenbürtiger Gesellschaft nur durch einen neuen außerordentlichen Eingriff

---

[1]) Habebat enim, quantum existimo, et de lignorum fructibus refectionem contra defectionem, et de ligno vitae stabilitatem contra vetustatem (S. Aug., Contr. Iul. l. I. n. 5). — Illud quoque addo, quamquam corporalem cibum, talem tamen illam arborem praestitisse, quo corpus hominis sanitate stabili firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed nonnulla inspiratione salubritatis occulta (Idem, de Gen. ad lit. l. VIII. c. 5. n. 11. cf. s. Thom., p. I. q. 97. a. 4).

[2]) Dies erklärt schön der heilige Thomas mit den Worten: Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum, sed fuisset iucunda propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasorem sed esset ad hoc, quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret (Summa theol., p. I. q. 102. a. 3).

Gottes in die Natur gestillt werden könne.[1]) Dann ließ Gott einen tiefen, geheimnisvollen Schlaf (Ekstase) über ihn kommen, nahm während desselben eine seiner Rippen heraus und baute sie — durch seinen allmächtigen Willen — zum Weibe, welches er als Braut dem Manne zuführte. Dieser hatte wahrscheinlich während des Schlafes durch übernatürliche Erleuchtung Gottes Werk und dessen tiefe Bedeutung erkannt; er fand im Weibe, was er bei den Thieren nicht gefunden. Daher seine Worte: „Das nun ist Bein von meinem Gebeine und Fleisch von meinem Fleische; darum wird sie Männin (ʾiššā) genannt, weil vom Manne (ʾiš) sie genommen ist. Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Männin (seinem Weibe) anhangen, und sie werden zu einem Fleische sein" (2, 23. 24). Bei Matth. (19, 4—9) führt Christus diese Stelle als Gottes Wort an; Adam hat sie also von Gott inspiriert ausgesprochen. Durch den ganzen Vorgang und die prophetischen Worte Adams hat Gott die Ehe eingesetzt (als Grundlage des Familienlebens und der Gesellschaft), und zwar in ihrer Einheit und Unauflöslichkeit gemäß den Worten Christi: „Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen." Als auf diese Rede hin einige Juden den Scheidebrief des mosaischen Gesetzes Christo vorhielten, gab er zur Antwort, wegen ihrer Herzenshärte habe ihnen Moses erlaubt, das Weib zu entlassen; „von Anfang war es aber nicht so."

Auf der Abstammung aller Menschen von Adam und Eva (vgl. Gen. 1, 28; 3, 20) beruht die Einheit des Menschengeschlechtes, und zwar ist es eine Einheit im vollsten Sinne des Wortes, indem Eva selbst, „die Mutter aller Lebendigen", aus dem Leibe Adams gebildet worden ist. Diese Wahrheit ist ein Grunddogma des Christenthums, auf dem die vollständige Wesensgleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen, sowie die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung durch Christus beruhen.

4. Der übernatürliche Zustand der ersten Menschen. — α) Die ersten Eltern waren mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet und dadurch in den übernatürlichen Zustand versetzt. Viele heilige Väter und Theologen finden dies bereits in den Worten ausgedrückt: ad imaginem et similitudinem nostram, in der Weise, dass imago das natürliche, similitudo das übernatürliche Bild Gottes bedeute.

---

[1]) Der heilige Augustin gibt auf die Frage: Quare sit factum, quod adductae sunt ad Adam omnes bestiae agri et omnia volatilia coeli zur Antwort: Ut ita velut necessitas oriretur creandi ei feminam ex eius latere, cum inter illa animalia simile illi adiutorium non fuisset inventum (De Gen. ad lit. l. IX. c. 12. n. 20).

β) Adam und Eva waren im Zustande der Unversehrtheit, das heißt, es herrschte eine vollständige Harmonie zwischen Gott, Seele und Leib, indem die Vernunft einerseits Gott vollständig unterworfen war, andererseits eine unbestrittene Herrschaft über den Leib ausübte, weshalb der Mensch mit größter Leichtigkeit das Gute thun, das Böse meiden konnte. Dies ist angedeutet in den Worten: erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius; et non erubescebant (2, 25); sie fühlten nämlich noch nicht den Stachel der Begierlichkeit, das Gesetz des Fleisches.

γ) Adam und Eva waren unsterblich; zwar nicht in dem Sinne, als ob ihr leibliches Leben gegen den Tod schon vollständig gesichert gewesen wäre; sie würden aber nicht gestorben sein, wenn sie die Treue gegen Gott bewahrt hätten.[1]) Der Tod wird ausdrücklich, sowohl vor dem Falle (2, 17) wie nach demselben (3, 19), als Strafe der Sünde erklärt.[2])

δ) Adam besaß eine überaus große Erkenntnis. Den Beweis hievon gab er durch die Benennung der Thiere. Schon Pythagoras hielt denjenigen für den weisesten aller Menschen, welcher den Dingen zuerst die Namen gegeben hat. Insbesondere hatten die ersten Eltern ganz gewiss eine überaus tiefe und weite übernatürliche Erkenntnis der religiösen Wahrheiten.[3])

---

[1]) Illud quippe (scl. corpus Adae) ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae; a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris (S. Aug., De Gen. ad lit. l. VI. c. 25. n. 36).

[2]) Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) . . . invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum (Sap. 2, 23. 24).

[3]) Jene Theologen gehen aber wohl zu weit, die ohne Beschränkung mit dem heiligen Thomas behaupten: Primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt (Summa theol., p. I. q. 94. a. 3). Der heilige Lehrer stützt sich hiefür auf den Beruf des ersten Menschen. Dieser müsse so ausgebildet gewesen sein, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam (l. c.). Dabei ist jedoch zu beachten, dass Adam nicht unmittelbar

ε) Die ersten Menschen erfreuten sich einer außerordentlichen **Glückseligkeit**; ihr Aufenthaltsort war ein Wonnegarten, in dem alles vereint war, was sie glücklich erhalten konnte. Zudem waren sie geehrt durch einen freundschaftlichen Umgang mit Gott.

5. Die Lage des Paradieses. — Der biblische Bericht über das Paradies und seine Lage ist ebenso wie das ganze zweite Capitel nicht allegorisch, sondern historisch zu fassen. Nach dem Urtext, der hier wegen der Ungenauigkeit der Übersetzungen besonders wichtig ist, wird es als ein Garten bezeichnet, der „im Lande Eden" gelegen war. — Die Lage dieses Landes wird sodann durch geographische Angaben näher bestimmt, die offenbar von Seite der ersten Leser[1]), für die sie berechnet waren, hinreichende Bekanntschaft voraussetzen.

Eden war darnach „im Osten" gelegen, und von ihm gieng ein Fluss aus, um den Garten zu bewässern. Dieser Fluss hat sich „von da" getheilt und ist zu vier „Häuptern" (Stromanfängen) geworden. Das hebräische „missam" (von darnach) kann sowohl zeitlich als örtlich genommen werden. Hier ist es nach sehr gewichtigen Autoritäten zeitlich, in der Bedeutung „später" zu verstehen; die Theilung des einen Flusses in vier Quellen wäre dann auf bedeutende geologische Umwälzungen (während der Sintflut) zurückzuführen. Die vier so entstandenen Flüsse werden von dem Verfasser in einer Weise gekennzeichnet, die es ganz klar macht, dass er Flüsse im Auge hatte, die zu seiner Zeit bestanden.

Die Kennzeichnung geschieht durch die Namen der Flüsse und, insoweit dies für die Leser noch nicht genügen könnte, durch die Anführung der Länder, welche von den betreffenden Flüssen durchzogen oder doch bespült werden. Über zwei dieser Flüsse (Perath und Hiddekel) kann kein Zweifel bestehen, sie sind der Euphrat und Tigris, welch letzterer nur 2000 Schritte vom ersteren entspringt. Die zwei anderen Flüsse sind nicht leicht zu bestimmen; jedoch ist vor allem daran festzuhalten, dass es nur solche sein können, die im Quellengebiete des Euphrat und Tigris entspringen. Darum sind der Nil, Ganges und Indus, an welche die älteren Schriftsteller und Kirchenväter gedacht haben, von vorneherein ausgeschlossen. Der eine heißt Gihon, und „der durchströmt das ganze Land Cusch". Man darf darunter nicht das spätere Äthiopien verstehen, sondern einen früheren Sitz der Cuschiten (Nachkommen des Cusch) (Gen. 10, 6—8). Darnach kann der Gihon wohl nur der in das Caspische Meer sich ergießende Aras, der Araxes der Alten sein, dessen Quelle dem Ursprunge der beiden anderen Flüsse sehr nahe liegt.

Lehrer und Lenker der ganzen Menschheit war, und dass er nicht die Aufgabe hatte, alle Kenntnisse durch Unterricht seinen Nachkommen beizubringen, da sie ja auch durch eigenes Nachdenken und Forschen ihr Wissen erweitern konnten.

[1]) Nur ist die Frage, ob der Bericht nicht vormosaischen Ursprunges ist und von Moses so, wie er vorlag, in sein Werk aufgenommen wurde, in welchem Falle er im Euphratgebiete entstanden sein dürfte. Hummelauer ist aus dem Grunde geneigt, dies anzunehmen, weil Moses mit dem Namen „Cusch" nur das spätere Äthiopien (südlich von Egypten) habe bezeichnen können, worauf es hier durchaus nicht passt, und weil die einfache Nennung des Euphrat ohne jede weitere Bestimmung Leser voraussetzte, denen das Stromgebiet dieses Flusses ganz bekannt, also auch ganz nahe gewesen sein muss.

Der vierte Fluss, Pischon, durchfließt das Land Chavilah (Hevilath), welches durch seine kostbaren Producte, als: Gold, Perlen und Edelsteine, gekennzeichnet wird. Dies passt auf das Goldland der Alten, Kolchis, wo der Tschorogh ist, der einzige Fluss, der in unmittelbarer Nähe der Euphrat- und Tigrisquelle entspringt. Andere haben den Phasis als den Pischon der Bibel erklärt, wobei der Ähnlichkeit des Namens vielleicht zu große Bedeutung beigemessen wurde.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass das alte Eden mit dem heutigen Armenien identisch ist, wozu die noch weitere Bestimmung passt, dass es miqqedem, „im Osten" gelegen war. „Armenien war durch seine Lage wie kein anderes Land der Welt geeignet, den Ausgangspunkt der Menschheit zur Bevölkerung der Erde zu bilden. Ebensoweit vom Cap der guten Hoffnung wie von der Behringsstraße, von der Südspitze Vorderindiens wie von der Nordwestspitze Islands entfernt, in der Mitte vom Atlantischen und Stillen Ocean, sowie zwischen dem nunmehr trocken gelegten Meeresboden in Afrika und Asien liegend, bildet es den Mittelpunkt der gesammten Welt, von dem aus alle Theile der Erde gleich leicht zu erreichen waren." Vgl. Kaulen, Die geographische Lage des Paradieses, „Katholik" 1864, I., S. 1 ff.; die Artikel „Älam" und „Äthiopien" im Kirchenlexikon. Hummelauer, Die Urheimat des Menschengeschlechtes, „Stimmen aus Maria Laach", 1875, IX., S. 317 ff.

Der Assyriologe Friedrich Delitzsch hat in seiner Schrift: „Wo lag das Paradies?" (Leipzig 1881) mit Berufung auf das Keilschriftenmaterial die Ansicht ausgesprochen, dass es in der Gegend von Babylon zu suchen, Eden aber das südliche Mesopotamien sei. Die zwei Flüsse Gihon und Pischon will er in den zwei zu diesem Stromsystem gehörigen Canälen (früher wohl natürliche Arme) Schatt-en-Nil und Palacopas wiedergefunden haben. Rohling („Katholik" 1882, I., S. 57—61) erklärte ziemlich unumwunden seine Zustimmung. Vgl. dagegen Hummelauer, „Stimmen aus Maria Laach" 1882, XXII., S. 439 ff. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen (Übersetzung von Ibach), Mainz 1885, I., S. 187 ff.

Es ist wohl eine gar zu gekünstelte Deutung, wenn Lüken zwar Armenien als die Urheimat des Menschengeschlechtes bezeichnet und den Araxes und Halys als die zwei Paradiesströme Pischon und Gihon ansieht, die Länder Chavilah und Cusch aber trotzdem als Indien und Äthiopien und noch weiter als Ostland und Westland überhaupt nimmt und darum auch in die zwei Flüsse ihre Fortsetzung, das Meer, einbezieht. Schon die Nennung Assurs, das ein ziemlich beschränktes Gebiet ist, fordert wegen der Analogie, dass wir auch Cusch und Chavilah als einzelne Länder und nicht als „Erdhälften" ansehen, zumal das letztere durch Anführung bestimmter, geschätzter Erzeugnisse von anderen Ländern unterschieden wird. Ebenso sind Euphrat und Tigris hier als Flüsse eines bestimmten Gebietes genommen, weshalb auch die beiden anderen, Pischon und Gihon, nicht als das nach Anschauung der Alten die Erde umströmende Meer gedeutet werden dürfen. Vgl. Lüken, Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes, Freiburg 1876, S. 85 ff. Über die Lage des Paradieses, „Katholik" 1882, I., S. 528 ff.

6. Bibel und Descendenztheorie. — Der biblische Bericht über die Erschaffung des ersten Menschen ist sehr anthropomorphisch gehalten. Der heilige Augustin macht aufmerksam, dass man sich dadurch nicht zu einer falschen, ja kindischen Ansicht über die Entstehung des ersten menschlichen Leibes verleiten

lassen solle.[1]) Wo er selbst auf die nähere Erklärung des Vorganges sich einläßt[2]), greift er auf seine Theorie von den Urpotenzen des Lebens zurück, die Gott von Anfang an in die Erde hineingelegt habe, damit sich daraus allmählich die Organismen entwickeln sollten. Hinsichtlich des menschlichen Leibes stellt er nun die Alternative fest: Gott hat den Adam entweder aus seiner Urpotenz plötzlich im vollendeten Alter gebildet, oder er ließ ihn aus der mit der Lebenspotenz versehenen Materie langsam sich entwickeln, in ähnlicher Weise, wie jetzt jeder Mensch die Entwicklung von den Keimen an durchmacht.[3]) Der heilige Lehrer zeigt sich mehrmals geneigt, sich für diese letztere Annahme zu entscheiden, obwohl er die erstere einmal (c. 18. n. 29) credibilius nennt. In der katholischen Kirche blieb dieser Erklärungsversuch ziemlich unbeachtet; man begnügte sich zu behaupten, dass Gott auch den Leib des Menschen unmittelbar gebildet habe; auf die Erklärung des Vorganges ließ man sich nicht ein. Diese Lehre wurde von den heiligen Vätern und Theologen, und zwar mit Berufung auf den Bericht der Genesis, so allgemein vorgetragen, dass angesehene Theologen sie zwar nicht als Glaubenslehre, wohl aber als sententia fidei proxima erklären. In neuerer Zeit aber haben katholische Gelehrte nach dem Vorgange des Engländers Mivart dem Darwinismus soviel Entgegenkommen gezeigt, dass sie annehmen, man könne, ohne gegen den heiligen Glauben zu verstoßen, die Descendenztheorie auch auf den menschlichen Leib ausdehnen, woferne man nur daran festhalte, dass dem durch Selection aus thierischen Ahnen entwickelten Leibe die menschliche Seele unmittelbar von Gott anerschaffen worden sei, durch welchen Act das frühere Thier sein niederes Wesen verloren habe und zum Menschen geworden sei.

Diese Auffassung von der Entstehung Adams ist zwar vom Atheismus und Materialismus der Descendenztheorie frei; aber trotzdem muss sie als mit dem biblischen Berichte und anderen Offenbarungswahrheiten unvereinbar zurückgewiesen werden.

α) Keineswegs verlangt der Ausdruck: „Gott bildete den Leib des Menschen aus dem Staube von der Erde" an sich allein für denselben eine andere Entstehungsweise als für die Thiere, was auch der heilige Augustin[4]) betont. Denn dies wäre auch bei der mittelbaren Bildung aus der Erde (durch Entwicklung des Thierorganismus) wahr. Der Vergleich mit anderen Stellen ergibt jedoch, dass hier die unmittelbare Bildung aus der Erde ausgesprochen ist. Es heißt nämlich (1, 11) auch von den Pflanzen, Gott habe sie „aus der Erde" gebildet, womit diese ganz gewiss als unmittelbare materielle Ursache

---

[1]) De Gen. ad lit. l. VI. c. 12. n. 20.

[2]) Ib. c. 13—18. n. 23—28.

[3]) Sed quomodo fecit eum Deus de limo terrae, utrum repente in aetate perfecta, hoc est virili atque iuvenili (im folgenden Capitel n. 25 gebraucht er die Worte: sine ullo progressu incrementorum), an sicut nunc usque format in uteris matrum? . . . ut illud tantum proprium habuerit Adam, quod non ex parentibus natus est, sed factus ex terra; eo tamen modo, ut in hoc perficiendo et per aetates augendo hi temporum numeri complerentur, quos naturae humani generis attributos videmus (l. c. c. 13. n. 23).

[4]) L. c. c. 12. n. 22.

bezeichnet wird. Wo vom Menschen die Rede geht, wird zudem noch mit einer gewissen Emphase betont, „er sei vom Staube aus der Erde" gemacht.

β) Diese Erklärung wird bestätigt durch die Benennung der Eva. Eva ist unmittelbar aus einem Theile des Leibes Adams gebildet, und gerade deshalb wird sie „Männin" genannt, weil sie vom Manne genommen ist (haec vocabitur virago [ʾiššâ], quoniam de viro [ʾiš] sumpta est. 2, 23). Ebenso ist auch der Name Adam (ʾadam) bezeichnend gewählt (Jahve Elohim bildete den Adam vom Staube aus der Erde [ʾadamâ] 2, 7). Gerade in den ersten Capiteln der heiligen Schrift erscheint gewöhnlich das eben vor sich gehende, unmittelbare Ereignis als Grund für die Wahl des Namens.

γ) Noch mehr wird die Richtigkeit dieser Beweisführung durch die erste Begrüßung der Eva von Seite Adams bekräftigt. Unter den Thieren hatte dieser, trotz seines tiefen Einblickes in ihre Natur, keine Gehilfin gefunden, die ihm ähnlich gewesen wäre. Als er dann aus seinem ekstatischen Schlafe erwachte, da stellte er mit deutlichen Worten fest, dass und inwieferne einerseits er und Eva zusammengehören, andererseits, dass sie beide vom Thierreiche getrennt sind. Er beruft sich aber nicht auf die unsterbliche Seele: sie gehören zusammen, weil der Leib des Weibes von dem des Mannes stammt. „Das nun (im Gegensatze zu den Thieren) ist Bein von meinen Beinen, Fleisch von meinem Fleische." Eine solche Leibesgemeinschaft hatte er also im ganzen Thierreiche nicht entdecken können. Da aber Adam ganz gewiss auch über den Ursprung seines Leibes aufgeklärt war, so hat eine solche Redeweise nur dann einen Sinn, wenn auch sein Leib mit dem Thierreiche seinem Ursprunge nach keine Gemeinschaft hatte. Adam erklärte damit, dass auch sein Leib nicht vom Thierreiche stamme.

δ) Noch härter thun die Vertheidiger der Descendenztheorie gegenüber der Einheit des Menschengeschlechtes. Um diese festzuhalten, müssen sie eine ebenso vielfache als außerordentliche Einwirkung Gottes annehmen, während doch der ganzen Theorie die Tendenz zugrunde liegt, das unmittelbare und außerordentliche Eingreifen Gottes auf ein Minimum zu reducieren.

Die weitere Ausführung obiger Gründe siehe bei Knabenbauer, Glaube und Descendenztheorie, „Stimmen aus Maria Laach" 1877, XIII., S. 421, wo diese Ansicht auch vom profanwissenschaftlichen Standpunkte aus besprochen wird. Vgl. ferner „Priester-Conferenzblatt" (Brixen) 1891, S. 201—209, und v. Hertlings Artikel „Entwicklungslehre" im Kirchenlexikon, IV., S. 642 ff. Über die Ansicht des heiligen Augustin vgl. Raich, St. Augustinus und der mosaische Schöpfungsbericht, S. 19 ff. Grassmann, Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus, S. 36 ff.

7. Der biblische Doppelbericht. — Die Erschaffung des ersten Menschenpaares wird in der Genesis zweimal berichtet, nämlich 1, 26—30 und 2, 4—24. Dies wird von den modernen Bibelkritikern gegen den mosaischen Ursprung des Pentateuchs[1]) ausgebeutet. Es sollen hier zwei von einander unabhängige, ja sich widersprechende Schöpfungsberichte vorliegen, die in verschiedenen Zeiten entstanden seien und von verschiedenen Verfassern stammen. Besonderes Gewicht wird auf die Verschiedenheit der beiderseits vorkommenden Gottesnamen gelegt. Im zweiten Berichte wird Gott jahvè (jahvè ʾelohim) genannt, im ersten ʾelohim. Der Name jahvè sei also dem Verfasser des ersten Berichtes unbekannt gewesen.

[1]) Vgl. § 27.

Man kann genug zugeben (wenn auch nicht auf die oben angedeuteten Gründe hin), dass hier zwei Berichte verschiedener Verfasser — jedoch vormosaischen Datums — vorliegen, welche Berichte Moses wie so manche andere theils mündliche, theils schriftliche Quellen in sein Werk aufgenommen hat. Der zweite Bericht bietet aber vor allem keine zwecklose Wiederholung des im ersten Gesagten. Denn „in Gen. 1—2, 3 ist die Schöpfung des Universums in einfachen, großen Zügen geschildert. Sie wird durch alle Reihen der sichtbaren Dinge mit steter Steigerung hingeführt bis zur Krone der sichtbaren Werke Gottes, dem Menschen... In dem zweiten Abschnitte will uns nun der Verfasser den Anfang der wirklichen Menschengeschichte geben in der Beschreibung der Erschaffung des ersten Individuums, wovon im ersten Capitel keine Silbe enthalten ist, und in der Bildung des ersten Weibes. Der Mensch ist hier das Centrum, um den sich alles Interesse sammelt" (Flunk). Es findet also ein recht passender Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen statt, was viel mehr für die Identität der Verfasser geltend gemacht werden könnte. — Die vorgeblichen Widersprüche beruhen auf einer willkürlichen Exegese. Eine ganz einfache und den hebräischen Sprachcharakter berücksichtigende Exegese bringt ungezwungen die schönste Harmonie heraus. Im zweiten Capitel wird keineswegs behauptet, dass die Thiere erst nach Adam erschaffen worden seien (2, 19), sondern es wird nur ihre Erschaffung an zweiter Stelle nebenher erwähnt. Ähnliches gilt von 2, 5, welcher Vers in verschiedener Weise übersetzt und dem vorausgehenden angefügt wird. — Auch die Verschiedenheit der Gottesnamen thut hier, wie an vielen anderen Stellen, nichts zur Sache. Sie hat nicht in der Mehrheit der Verfasser ihren Grund, sondern in der Verschiedenheit der Bedeutung und in dem planmäßigen Vorgehen des Schriftstellers. „Beide Namen bezeichnen nämlich „Gott" nach verschiedenem Verhältnisse: Elohim als den Gott und Schöpfer der ganzen Welt, Jehova speciell als Gott, insoferne er einen besonderen Bund mit Israel schließt, als Bundesgott" (Knabenbauer). Diesem Unterschiede hat der Verfasser gebürende Rechnung getragen und, je nachdem der jeweilige Gegenstand der Darstellung es nahe legte, bald den einen, bald den anderen Namen gewählt, wobei mitunter auch die freie Rücksicht auf Abwechslung mitgelaufen sein mag. — Vgl. Knabenbauer, Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik, „Stimmen aus Maria Laach" 1873, V., S. 365—372. Flunk S. J., Die moderne Pentateuchkritik, „Zeitschrift für katholische Theologie", Innsbruck 1885, S. 593 ff., bes. 604—612.

---

§ 4.

Der Sündenfall und die Verheißung des Erlösers.

(Gen. 3.)

1. Die Verführung. — Das Glück der Stammeltern dauerte nicht lange. Die heilige Schrift erzählt, dass eine Schlange durch ihre Überredungskünste die Eva zum Genusse der verbotenen Frucht verführt und das Weib den Mann zu derselben Sünde verleitet habe.

Dieser Bericht wurde schon frühzeitig, wenn auch nur vereinzelt, allegorisch gefasst; so hat man ihn mehrfach dahin gedeutet, dass die Schlange das Symbol des sündhaften Geschlechtstriebes, der Ungehorsam die Befriedigung desselben und der Tod die nothwendige Folge davon sei. Die heiligen Väter hielten jedoch einstimmig am historischen Sinne der Erzählung fest. Derselbe wird schon dadurch gefordert, dass auch der übrige Bericht über das erste Menschenpaar ebenfalls geschichtlich zu nehmen ist. Zudem wird in der heiligen Schrift beider Testamente wiederholt auf den Sündenfall mit seinen Umständen als auf ein historisches Factum Bezug genommen (vgl. Is. 43, 27; Eccli. 25, 33; II. Cor. 11, 3 ꝛc.).[1])

Es entsteht die Frage, wer denn eigentlich der Verführer gewesen sei. Verführt hat nicht die Schlange, sondern ein böses, geistiges Wesen, das gleichsam hinter derselben steckte. Die Schlange erscheint mit dem Sprachvermögen ausgerüstet, sie zeigt Verstand, geistige Überlegenheit und geht ganz planmäßig vor, um das Ziel gewiss nicht zu verfehlen. Sie wendet sich an das Weib, das als der schwächere Theil mehr Aussicht aufs Gelingen bietet; schrittweise erregt sie zuerst Neugierde, dann Zweifel an Gottes Wahrhaftigkeit und Güte, sowie den Stolz im Verlangen, Gott gleich zu sein, endlich die böse Lust, worauf Eva von der verbotenen Frucht isst und auch Adam bewegt, das Gleiche zu thun. Der eigentliche Verführer ist darum nicht im Thierreiche, sondern im Reiche der Finsternis, unter den bösen Engeln zu suchen. Der Teufel beneidete Gott um die Ehre, welche die Menschen ihm schuldig waren, und diese um die Herrlichkeit, welche ihnen zugedacht war. So ist durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen (Weish. 2, 24). Darum nennt Christus den Satan „Vater der Lüge“ und „Mörder von Anbeginn“ (Joh. 8, 44); jeden Zweifel behebt der heilige Johannes mit den Worten: „Proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem, et proiectus est in terram, et angeli eius cum eo missi sunt“ (Apoc. 12, 9; cf. 20, 2).[2])

---

[1]) Vgl. v. Himpel, a. a. O., Die messianischen Weissagungen im Pentateuch, „Theologische Quartalschrift“ 1859, S. 205 ff. Scholz, Theologie des alten Bundes, II., S. 100 ff.

[2]) Vgl. Himpel, a. a. O. S. 209—214, wo auch der Grund erörtert wird, der den Verfasser mag bewogen haben, die im späteren Judenthum allgemein bekannte Lehre vom Satan als Urheber der Sünde zu verschweigen.

Um den Menschen leichter beizukommen, bediente sich der Satan einer Schlange. Einige halten dafür, er habe scheinbar die Gestalt einer Schlange angenommen; den Schriftworten wird aber vielmehr die andere Auffassung gerecht, wonach der Teufel einer wirklichen Schlange als Werkzeug der Verführung sich bedient hat. Die heiligen Väter theilen der Mehrzahl nach diese letztere Erklärung.[1])

2. Folgen der Sünde. — Die Sünde war geschehen, der Plan des Verführers erreicht; denn die bösen Folgen ließen nicht auf sich warten, vor allem der Verlust der übernatürlichen Güter, in erster Linie der heiligmachenden Gnade.

Indem der biblische Bericht beim mehr Sinnenfälligen stehen bleibt, erwähnt er als erste Folge die augenscheinliche Erfüllung des arglistigen Versprechens: Aperientur oculi vestri. Es wurden ihnen die Augen aufgethan, aber nicht, wie sie es erwartet hatten, sondern wie der Verführer es gemeint hat. Sie erkannten ihre Nacktheit, d. h. beim Anblick ihrer Blöße fühlten sie die Herrschaft eines neuen Gesetzes in ihren Gliedern, nämlich die böse Begierlichkeit. Jetzt errötheten sie (vgl. 2, 25), d. h. sie schämten sich ihres selbst verschuldeten Zustandes, und sie machten sich aus Blättern Gürtel um die Lenden. Wenn Adam und Eva vor sich selbst errötheten, um wie viel mehr mussten sie fürchten, vor Gott zu erscheinen. Darum versteckten sie sich vor ihm im Gehölze des Paradieses. In diesem Bestreben, sich zu verbergen vor dem allwissenden Gotte, äußert sich eine andere Folge der Sünde, die Verfinsterung des Verstandes. Trotzdem gelangten sie zur verheißenen Erkenntnis. Sie erkannten nämlich das Gute und Böse, aber nicht, wie Gott es erkennt, sondern aus eigener Erfahrung des Bösen und seiner Folgen.

Diese Sünde des ersten Menschenpaares heißt Ursünde, weil sie die erste Sünde ist; sie heißt auch Erbsünde, weil sie sich auf das ganze Menschengeschlecht vererbt hat.

3. Strafe der Sünde und Verheißung des Erlösers. — Nach kurzem Verhöre folgt der göttliche Urtheilsspruch, und zwar:

α) über die Schlange als Urheberin der Sünde. — Der heilige Augustin[2]) bemerkt zu V. 14: Quod autem serpenti dicitur,

---

[1]) Cf. Theodoret., In Gen. quaest. 32. — In serpente ipse (scl. diabolus) locutus est, utens eo velut organo, movensque eius naturam eo modo, quo movere ille et moveri illa potuit, ad exprimendos verborum sonos et signa corporalia, per quae mulier suadentis intelligeret voluntatem (S. Aug., De Gen. ad lit. l. XI. c. 27. n. 34). Vgl. Scholz, a. a. O. S. 98—101.

[2]) De Gen. ad lit. l. XI. c. 36. n. 49.

.. ad eum, qui per serpentem operatus est .. refertur.[1]) Darum ist auch zunächst der Inhalt des Fluches nicht wörtlich, sondern bildlich zu nehmen. Im Bilde dessen, was die Schlange seit dem über die ganze Schöpfung verhängten Fluche als ein ekelerregendes Thier erscheinen läſst, wird die Erniedrigung und Demüthigung des Satans ausgedrückt. Diese besteht vor allem darin, daſs ihm die Herrschaft entzogen wird, die er durch das Gelingen seines Verführungsplanes über die Menschheit errungen hat. Die Strafe des Satans ist die Erlösung des Menschengeschlechtes. Im 15. Vers ist dies deutlich ausgedrückt. Dem freundschaftlichen Einvernehmen entgegen, welches zwischen Weib und Schlange stattgefunden, wird Gott Feindschaft zwischen beiden setzen, die übergehen soll auf den Samen beider von Geschlecht zu Geschlecht, also Feindschaft ohne Ende (der Samen der Schlange ist der Anhang Lucifers, die bösen Geister). Dieselbe wird sich zu einem Entscheidungskampfe zuspitzen, der damit endet, daſs der Schlange der Kopf zerschellt (zerschlagen) wird, während sie ihren Gegner nur in die Ferse, den mit der festesten Haut bekleideten Körpertheil, beißen (sie zerschlagen) wird; d. h. sie wird ihn verwunden, selbst aber vollständig von ihm besiegt, nämlich bei ihrem Bisse in die Ferse ihres tödlichen Giftes, ihrer Macht beraubt werden. Der Sieger ist nach dem Zusammenhange des hebräischen Textes semen mulieris, d. h. die Nachkommenschaft der Eva.[2])

[1]) „Den Fluch hat Gott eigentlich gegen den geschleudert, der die böse That begangen hat. Denn auch der wird Schlange genannt . . . ., der infolge seiner Sünde der früheren Ehrenstellung beraubt und zu Boden geworfen ward. Aber auch das Thier selbst ist zum Frommen der Menschen dem Fluche verfallen. Wenn wir nämlich die Schlange kriechen und am Boden sich winden sehen, so gedenken wir des alten Fluches und erkennen daraus, wie viel Unheil die Sünde nicht bloß über jene bringt, die sie begehen, sondern auch über die, welche dazu beitragen. Thatsächlich hat aber die Schlange selbst für sich keinen Schaden davongetragen, da sie von Natur aus auf solche Weise sich weiter bewegt. Das von Natur aus Angeborene ist einem Wesen doch nicht zuwider. Der Mensch hingegen zieht aber (gerade) daraus einen bedeutenden (den oben erwähnten) Vortheil" (Theodoret., In Gen. quaest. 34.).

[2]) Hier besteht für das Subject des Satzes eine dreifache Lesart: Im Hebräischen hû', das sich auf sera' bezieht; in der Septuaginta αὐτός (σου τηρήσει κεφαλήν), das ohne grammatikalischen Nexus steht, logisch aber auf σπέρμα zu beziehen ist, wobei der Übersetzer seine eigene Auffassung bereits zur Geltung kommen ließ; in der Vulgata ipsa. Dieses Femininum ist als Übersetzung nicht zu rechtfertigen; es ist auch nicht ursprünglich, da die älteren Väter ipse gelesen haben. Wahrscheinlich stand auch in der Übersetzung des heiligen Hieronymus anfangs das Masculinum, da er in seinen Quaestiones in Genesin

Sprachlich kann darunter sowohl das ganze Menschengeschlecht als ein einzelner Nachkomme verstanden werden. Hier ist beides gemeint. Für die, welchen die Weissagung zunächst mitgetheilt wurde, besagt sie vielleicht nur, dass das Menschengeschlecht über den bösen Feind triumphieren werde. War es anfangs der Menschheit auch verborgen, dass den Sieg, der diesen Triumph begründen sollte, ein einzelnes Individuum aus der Nachkommenschaft der Eva erringen, dass einer gleichsam den Zweikampf mit Satan, dem Urheber des Schlangensamens, aufnehmen werde: in der Weissagung selbst war dies bereits enthalten. Deutet doch der heilige Paulus bei anderer Gelegenheit[1]) den Singular sera' dahin, dass ein Individuum gemeint sei. Eine leise Hindeutung gibt schon die Prophezie dadurch, dass als Gegner des Siegers nicht der Schlangensame, sondern ebenfalls ein Individuum, die Schlange, der Satan, hingestellt wird. Dieser tiefere Sinn der Weissagung wurde jedoch nur nach und nach enthüllt und erst durch die Erfüllung in Christo vollständig eröffnet. Denn Christus hat bei seinem Kampfe mit dem Satan durch den Kreuzestod den Biss in die Ferse erhalten, aber eben durch diesen Tod und durch die Auferstehnng den bösen Feind siegreich überwunden.

β) Urtheil über Eva. — Ihre ungeordnete sinnliche Lust wird durch Schmerzen vergolten; ihr Stolz, in dem sie nach Gottesgleichheit verlangt, sowie den Willen des Mannes sündhaft beeinflusst hatte, muss sie durch Unterwerfung unter ihn büßen.

(a. h. l.) ebenfalls ipse übersetzt. Die Lesart ipsa wurde erst in späterer Zeit allgemein. Grammatikalisch bezieht sich ipsa auf mulier. Sachlich ist jedoch nicht die erste Eva gemeint, sondern die zweite Eva, die seligste Jungfrau. Diese hat den eigentlichen Sieger geboren und dadurch der Welt das Leben gegeben; eben deshalb wurde sie der unbefleckten Empfängnis gewürdigt, welche sie von der Macht des bösen Feindes ganz frei bewahrt hat. In diesem Sinne betet die Kirche den in Rede stehenden Vers im Officium der unbefleckten Empfängnis. Ist demnach das ipsa grammatikalisch ein Verstoß, so ist es doch durch die Thatsachen gerechtfertigt. Jedenfalls ist es sehr bedeutsam, dass der Sieg nicht dem semen viri, sondern dem semen mulieris zugeschrieben wird. Dies ist ein Hinweis darauf, dass hier von Christus, dem aus der Jungfrau Geborenen, die Rede sei. Vgl. „Theol. Quartalschrift", a. a. O. S. 215 ff. Tappehorn, Erklärung der Genesis, Paderborn 1888, S. 88 ff. Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Leipzig 1890, S. 25—28.

[1]) Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus (Gal. 3, 16).

γ) Urtheil über Adam. — Ihm wird die Erde verflucht. Nach dem ursprünglichen Plane Gottes war sie dem Menschen unterworfen; mit Leichtigkeit konnte er ihr die Früchte zur Stillung seiner Bedürfnisse abgewinnen. Jetzt tritt sie in eine feindselige Stellung zu ihm, so dass er seinen nöthigen Lebensunterhalt mit Schweiß und Mühe ihr gleichsam abtrotzen muss. An diesem Fluche über die Erde nimmt die ganze unvernünftige Schöpfung theil. Sie wird jedoch bei der endgiltigen Übersetzung der Kinder Gottes in die Herrlichkeit von diesem Stande der Erniedrigung befreit werden (vgl. Röm. 8, 21. 22).

Dem Kampfe mit dem verfluchten Erdreiche wird erst die noch schwerere Strafe des Todes ein Ende machen. Im Anschlusse an die Verkündigung dieser letzten Strafe nennt Adam sein Weib chavvà, Heva, was die Septuaginta sonst mit Εὔα, an dieser Stelle aber treffend mit Ζωή, Symmachus mit Ζωογόνος wiedergibt. Adam begründet den Namen mit den Worten: „Weil sie ist die Mutter aller Lebendigen." Er drückt dadurch sein gläubiges Vertrauen auf die Verheißung Gottes aus, in welcher der Grund liegt, dass das Menschengeschlecht trotz der angekündigten Todesstrafe durch die Vermehrung fortdauern wird, um einst des bereits verheißenen Sieges theilhaftig zu werden.

Die Stammeltern wurden sodann aus dem Paradies, dessen sie sich unwürdig gezeigt hatten, hinausgetrieben; „gegen Osten desselben lagerte der Herr Cherubim und die Flamme des sich drehenden Schwertes", um eine etwa versuchte Rückkehr zu vereiteln. Die Cherubim sind Engel, die sonst als die nächste Umgebung Gottes genannt werden, die Zeugen seiner Majestät, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Wer unter der Flamme des Schwertes eine Feuereruption aus dem Erdinneren (einen Vulcanausbruch) versteht, kann sich insoferne auf den heiligen Thomas[1]) berufen, als derselbe ebenfalls an ein Werk der Natur, nämlich an eine unerträgliche, durch die Sonne erzeugte Hitze denkt, „salvis spiritualis sensus mysteriis", wonach dieses Feuer ein Symbol der strafenden Gerechtigkeit Gottes ist.

Entfaltung der Prophezie. — Die 3, 15 enthaltene Weissagung wird Protoevangelium, die erste frohe Botschaft, genannt. Die Sünde im Paradies bildet den ersten Wendepunkt in der Weltgeschichte; denn durch sie ist die Menschheit von Gott, dem letzten Ziele, abgekehrt worden. Das Protoevangelium ist bereits der zweite Wendepunkt, bei welchem sie wieder zu Gott zurückgeführt wird. Hier

[1]) Summa theol. p. II. IIae. q. 164. a. 2. ad quintum.

nimmt das zweite Heilswerk Gottes, die Erlösung, seinen Anfang. Vorerst wird es nur verkündet, und zwar in den allgemeinsten Umrissen. Die Erlösung wird bezeichnet als vollständiger Sieg über den Satan; als Sieger wird die Nachkommenschaft des Weibes genannt. Im Laufe der Zeit wird die messianische Prophezie immer bestimmter und inhaltsreicher, und es tritt immer mehr zutage, dass ein einzelner Nachkomme das Erlösungswerk vollbringen wird. Mit Sem wird sie auf ein Völkergebiet, mit Abraham und Jacob auf ein Volk, mit Juda auf einen einzelnen Stamm, mit David auf eine Familie beschränkt, bis endlich die seligste Jungfrau Maria die Versicherung erhält: Ecce concipies in utero et paries filium, et vocabis nomen eius Jesum. Hic erit magnus et filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Jacob in aeternum; et regni eius non erit finis (Luc. 1, 31—33). Auch in Hinsicht der Umstände, z. B. Zeit des Auftretens, Amt, Vollzug des Erlösungswerkes ꝛc., wird das Bild des Messias immer genauer gezeichnet, so dass die messianische Weissagung einen Entwicklungsgang vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Unklaren zum Klaren durchmacht, wie es dem Plane Gottes von der allmählichen Vorbereitung des Erlösungswerkes entsprochen hat.

---

§ 5.

Schöpfung und Sündenfall nach den Keilschriften.

1. Dem biblischen Berichte über die Ereignisse der Urgeschichte ist durch die Bestimmtheit und Einfachheit der Erzählung der Stempel untrüglicher Wahrheit aufgedrückt. In dieser Hinsicht steht er einzig da, er ist für diese Ereignisse überhaupt die einzige Urkunde von historischem Werte. Reflexe der darin niedergelegten Wahrheit, wenn auch vielfach mit Irrthum vermischt, treten uns in den Sagen entgegen, welche die verschiedenen Heidenvölker über die Entstehung der Welt und des Menschengeschlechtes, über den seligen Urzustand desselben, über den Sündenfall ꝛc. besitzen und als von den Göttern selbst überkommene Vermächtnisse aus grauer Vorzeit verehren. Die Ähnlichkeit, welche diese Sagen mit der Bibel aufweisen, ist ein Zeugnis für das hohe Alter des biblischen Berichtes und zugleich eine Bestätigung seiner Wahrheit, zumal die Abweichung von der Bibel aus dem mythischen

Charakter dieser Sagen, insbesondere aus der Verdunklung der Wahrheit durch den Polytheismus, sich erklären läßt. So großer Wert diesen Sagen von jeher beigelegt wurde, jetzt treten sie weit hinter dem zurück, was uns die Keilschrift-Literatur der Assyrier und Babylonier über die Urgeschichte berichtet. Zwar haben wir es auch hier nicht mit der Geschichte, sondern mit der Sage zu thun; der in den Keilschriften uns aufbewahrte Sagenkreis gehört aber jenem Volke an, dem Israel selbst entstammt ist. Israel hat seine heilige Urgeschichte von einer Familie dieses Volkes ererbt, die zudem in einer der wichtigsten Gelehrtenstädte Babyloniens gelebt hat. Was sich darum von vorneherein erwarten läßt, ist thatsächlich der Fall: Die Dichtungen, um welche es sich hier handelt, lehnen sich an Inhalt und Darstellung, mitunter sogar dem Wortlaute nach, an den Bericht der Bibel an und stellen so die Verwandtschaft mit demselben außer allen Zweifel.[1] Ihr Wert wird dadurch noch bedeutend erhöht, daß sie uns wo nicht in Originalen so doch in Copien erhalten sind, welche das hohe, theilweise über Moses, vielleicht sogar über Abraham hinaufreichende Alter, sowie die sprachliche Beschaffenheit der Originale mit Sicherheit erschließen lassen. Darum sind sie gerade jetzt im Kampfe gegen die moderne Pentateuchkritik von unschätzbarem Werte, indem sie für das hohe Alter der biblischen Berichte über die Urgeschichte, theilweise sogar für die Einheit dieser Berichte eine schwerwiegende Bestätigung liefern. Darum übergehen wir die Sagen der anderen

[1] Der französische Assyriologe Lenormant hat in seinem Werke: Les origines de l'histoire d'après la bible et les traditions des peuples orientaux (II. edition, Paris 1880) die Ansicht vertreten, daß die ersten eilf Capitel der Genesis nicht eine unverfälschte Uroffenbarung über die Anfänge der Menschheit, sondern nur sagenhafte Völkertraditionen enthalten, die von Abraham überliefert und dann unter dem Einflusse der Inspiration vom polytheistischen Geiste gereinigt worden seien. „Die Wirkung der Inspiration beschränkte sich (nach dieser Ansicht) darauf, daß der reine und wahre Monotheismus an Stelle des Polytheismus darin zum Ausdrucke gebracht wurde. Auf diese Weise wurde ein neuer Geist, der Geist Gottes, der alten, unverbürgten Völkerüberlieferung eingehaucht. Im übrigen aber brauchen wir auch in diesen gereinigten Erzählungen der Bibel keine historische Wahrheit zu sehen. Die Inspiration erstreckt eben ihre Wirkungen nicht darauf, diesen Ueberlieferungen, den dogmatisch-religiösen Kern abgerechnet, Irrthumslosigkeit zuzusichern" („Histor.-polit. Blätter" 1894, a. a. O. S. 322, wo die Unhaltbarkeit einer solchen, die kirchliche Lehre von der Inspiration preisgebenden Doctrin bewiesen wird). Wegen dieser und anderer zu freien Doctrinen ist das genannte Werk des sonst sehr verdienten katholischen Gelehrten auf den Index gesetzt worden.

Völker[1]) und beschränken uns darauf, die diesbezüglichen Resultate der Keilschrift-Forschung in Kürze darzulegen.

2. Der ebenso unermüdliche als verdiente Erforscher assyrischer Alterthümer, George Smith, hat bereits 1875 eine „chaldäische Genesis" veröffentlicht und darin eine babylonische Epopöe mitgetheilt, welche in „zehn Gesängen die Urgeschichte der Welt und der Menschheit enthalte und mit den biblischen Angaben wie mit den jüdischen und christlichen Traditionen sich sehr nahe berühre".[2]) So großes Aufsehen er dadurch gemacht hat, so musste die Richtigkeit seiner Darstellungen wegen der Unerfahrenheit der neuen Wissenschaft und wegen der Schwierigkeit, welche die Texte durch die Unvollständigkeit und Verstümmelung boten, sehr bezweifelt werden. Viel wichtiger sind die ebenfalls von Smith entdeckten „Bruchstücke einer assyrischen Dichtung, welche, wie es scheint, auf sieben Tafeln die Schöpfung der Welt als ebensoviele successive Acte schildert".

Darnach war das Weltall vor seiner Sonderung in den Himmel oben und die Erde unten eine chaotisch-flüssige Masse:

„Zu jener Zeit ward der Himmel oben noch nicht genannt,
Und die Erde unten hatte noch keinen Namen;
Denn ein leerer Abgrund öffnete sich, das war ihr Ursprung.
Das Chaos des Meeres war Mutter des Alls,
Und die Wasser flossen zusammen in eins.
Kein Kornfeld war geerntet, keine Weide aufgesprossen."[3])

Damals waren auch die Götter noch nicht entstanden, erst nach und nach wurden sie erzeugt. Das Chaos des Meeres, im chaldäischen Berichte Tiamat genannt (im Hebräischen t^ehôm), wird, personificiert als Gegnerin des Lichtes und der Ordnung, eingeführt. Darum wird auf der vierten Tafel der Sieg des Lichtes über die Finsternis als Kampf des Gottes Merodach über die Tiamat geschildert. Tiamat wird dabei als Drache dargestellt mit einem zahlreichen, götterfeindlichen Anhange, der auf ihrer Seite am Kampfe sich betheiligt. Tiamat wird von Merodach überwunden und ihres Lebens beraubt, der Leichnam

[1]) Vgl. hierüber Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes, Münster 1856, S. 28—133; Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes, S. 1—8, 21 ff., 53 ff., 69 ff., 87 ff., 114 ff., 122 ff. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, Regensburg 1858, S. 502—542.

[2]) Kaulen, Assyrien und Babylonien, IV. Auflage, Freiburg 1891, S. 174.

[3]) Schrader übersetzt den sechsten Vers: „Das Dunkel aber war noch nicht hinweggenommen, ein Spross noch nicht aufgeschossen" und sieht hierin den Gedanken der Genesis (1, 2): „Finsternis war über dem Abgrunde" ausgedrückt (Die Keilinschriften und das Alte Testament, II Aufl., Gießen 1883, S. 2, vgl. S. 8 f.).

hingeworfen. Die ihr verbündete Geisterschar flieht in Furcht und Beben und sucht zu entrinnen.

„Er aber (Merodach) ihnen nach, brach ihre Waffen,
Warf die Fangschlinge und verstrickte sie darin.
Im dunklen Lande müssen nun sie trauern,
Müssen ihre Schuld gefesselt büßen."

Hier hat die chaldäische Sage zweifelsohne die mythisch umgestaltete Tradition über den Sündenfall der Engel, ihren Kampf mit Michael und seinen Getreuen und ihren Sturz durch dieselben (vgl. Apoc. 12, 7—9) in den Schöpfungsbericht hineinverwoben. Auf der fünften Tafel wird dieser fortgesetzt; „hier lesen wir, dass der Schöpfer „gut gemacht" hat die Stationen der großen Götter", d. h. die Sterne, ein Ausdruck, der uns an die öfters wiederkehrende Phrase der Genesis erinnert: „Und Gott sah, dass es gut war." Sterne, Mond und Sonne sollen die Nacht und den Tag regieren und das Jahr mit seinen Monaten und Tagen bestimmen. Der letzte Theil des Täfelchens ist wie der des ersten zerstört, und von der folgenden Tafel, die die Schöpfung der Thiere beschreibt, sind nur die Anfangszeilen erhalten. „Zu dieser Zeit," beginnt es, „schufen die Götter in ihrer Gesammtheit (die lebenden Wesen). Sie machten schön die mächtigen (Thiere). Sie ließen hervorkommen die lebenden Wesen, das Vieh des Feldes, das Wild des Feldes und die kriechenden Thiere." Das Folgende ist zu verstümmelt, um einen Zusammenhang finden zu lassen.

„Es bedarf kaum des Hinweises, wie eng sich dieser assyrische Schöpfungsbericht an den der Genesis anschließt. Sogar die Wortwendungen und Verse des biblischen Berichtes finden sich hier wieder, und obwohl kein Fragment ausdrücklich angibt, dass das Schöpfungswerk sieben Tage umfasste, so können wir diese Zeitdauer doch aus der Ordnung der in den einzelnen Täfelchen erzählten Vorgänge annehmen. Größer als alle diese Ähnlichkeiten aber ist die Verschiedenheit beider Berichte von einander, begründet im Geiste der beiden Erzählungen, in deren einer wir vergebens die philosophischen Conceptionen und polytheistische Färbung suchen, die die andere entschieden charakterisiert."[1])

„Einen Sündenfallbericht, ähnlich dem der Genesis, hat man bis jetzt unter den Fragmenten der assyrischen Bibliotheken noch nicht entdeckt .... dessenungeachtet hat es ganz gewiss eine derartige

[1]) Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuerer Forschungen. Deutsche, vom Verfasser revidierte Ausgabe, Leipzig 1887, S. 20 ff.

Erzählung gegeben. Eine archaisch-babylonische Gemme stellt einen Baum dar, zu dessen beiden Seiten menschliche Figuren, Mann und Frau darstellend, sitzen. Hinter ihnen scheint eine Schlange dargestellt zu sein; sie selbst strecken die Hände aus nach vom Baume herabhängenden Früchten. Einige wenige vereinzelt stehende Stellen in dem zweisprachigen (akkadisch-assyrisch) Wörterverzeichnisse bringen einiges Licht in diese Darstellung und belehren uns, dass die Akkader eine „böse Schlange" kannten, die „Schlange der Nacht" und „Finsternis", die den Sündenfall verursacht hat. Der Lebensbaum, von welchem sich auf den assyrischen Monumenten so zahlreiche Darstellungen finden, ist der „Fichtenbaum" von Eridu."[1])

Vgl. außer Sayce (a. a. O.) noch Hummelauer, Schöpfung und Sündenfall nach den Keilschrift-Texten, „Stimmen aus Maria Laach" 1877, XII., S. 21 ff. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 1—12. Vigouroux, I., S. 103—148. Brunengo S. J., L'impero di Babylonia e di Ninive, Prato 1885, I., pag. 67—108. Kaulen, Assyrien und Babylonien, S. 174—179.

---

§ 6.

Von Adam bis Noe.[2])

(Gen. 4—6.)

1. Kain und Abel. — Die Bibel enthält nicht eine Geschichte des ersten Menschenpaares, sondern erzählt aus ihrem Leben nur jene Ereignisse, die für die Entwicklung der Erlösungsgeschichte von Bedeutung sind. Wo sie Abschied nimmt von Adam und Eva, befolgt sie denselben Grundsatz; sie intendiert nichts weniger, als Weltgeschichte zu sein. Sie berichtet die Geburt des erstgeborenen Sohnes Kain und eines anderen Sohnes Abel. Aus dem Leben derselben theilt sie nur ein Ereignis mit, welches jedoch erkennen läſst, dass diese zwei Söhne zwei ganz verschiedenen Geistesrichtungen angehörten.[3])

---

[1]) Sayce, a. a. O. S. 23.

[2]) Nach Hummelauer, Von Adam bis Noe, „Stimmen aus Maria Laach" 1876, X., S. 180 ff., 322 ff.

[3]) Schon in diesen Brüdern fieng die Scheidung des Menschengeschlechtes in zwei große Lager an oder, wie der heilige Augustin tiefsinnig ausführt, in zwei Städte, von denen er schreibt: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemtum sui (De civitate Dei, l. XIV. c. 28). — Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad Dei civitatem . . . Prior est natus civis huius saeculi;

Beide bringen Opfer dar, Kain, der Ackersmann, von den Früchten des Feldes, Abel, der Hirte, von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fette. „Und es sah der Herr auf Abel und seine Gabe, auf Kain aber und dessen Gabe sah er nicht. Da entbrannte Kain gar sehr, und es fiel sein Angesicht ein" (4, 3—5).

Es ist sehr wahrscheinlich, dass ein vom Himmel gesandtes Feuer die Opfergabe Abels verzehrte, um Gottes Wohlgefallen an seinem Opfer auszudrücken. Der heilige Paulus führt den Wert des Opfers Abels auf seinen Glauben zurück und preist diesen gerade dort, wo er aus einer Wolke von Zeugen erhärtet, dass die ganze Messiashoffnung auf dem Glauben beruhe und nicht auf den Rechten der Natur oder auf eigener Kraft.[1]) Daraus glauben einige Erklärer schließen zu sollen, Gott habe durch sein Verhalten gegen die beiden Opfer gezeigt, dass er die Auszeichnung, Stammvater des verheißenen Retters der Menschheit zu sein, dem auf seine Erstgeburt pochenden Kain versagt und dem jüngeren, Gott ergebenen Abel zugedacht habe. Hat nun auch diesen der darob von Hass und Neid erfüllte Kain aus dem Wege geräumt, und ist Abel so des ihm zugedachten Vorzuges verlustig geworden, so wurde er gerade durch seinen Tod das erste Vorbild des Erlösers; die Verheißung gieng aber auf den Bruder Seth über, der an seiner Stelle den betrübten Eltern von Gott gegeben wurde. Kain, der anfangs sein Verbrechen leugnete, wurde desselben von Gott selbst überwiesen und aus Eden in das östlich gelegene Land Nod verbannt, wo das für ihn doppelt verfluchte Erdreich durch harte Arbeit nur kümmerliche Nahrung sich abtrotzen ließ.

Auf Seth gieng mit der Verheißung auch der Geist der Frömmigkeit seines Bruders über, so dass die zwei entgegengesetzten Richtungen wieder repräsentiert waren. Die heilige Schrift verfolgt nur die Geschlechtslinie dieser zwei Söhne, ohne um die anderen sich zu kümmern. Sie will einerseits die Verheißungslinie weiterführen, ferner die Vererbung und Entfaltung der doppelten Geistesrichtung bis dorthin verfolgen, wo aus der Vermischung dieser zwei Geschlechter die Bosheit allgemein zu werden anfieng und dadurch die Veranlassung zur Sintflut gab.

2. Der Stammbaum Kains wird mit einfacher Nennung der Stammhalter nur bis ins sechste Glied fortgeführt (vorausgesetzt,

posterior autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei (Idem l. c. l. XV. c. 1. n. 2).

[1]) Hebr. 11, 4.

dass keines übergangen wurde) und auch hier sehr kurz abgethan. Umsomehr fallen einzelne Bemerkungen auf, denen gewiss eine große Bedeutung beizumessen ist. Sie weisen auf ebensoviele Stadien in der Ausbildung der durch Kain begründeten Geistesrichtung dieses Geschlechtes hin. Dieser selbst baute bereits eine Stadt, er gründete eine feste Ansiedlung, nach seinem Sohne Henoch benannt. Mit Recht „erkennen wir darin, dass das Geschlecht der Kainiten so frühzeitig darauf bedacht war, durch Erbauung einer Stadt von seiner irdischen Heimat dauernd Besitz zu ergreifen, eine Bethätigung seines bleibend auf Irdisches gerichteten Treibens" (Hummelauer, S. 323). In Lamech erscheint dieser Geist der Gottentfremdung bereits ausgebildet durch das Auftreten der Wollust, verbunden mit Grausamkeit und unbändigem Stolze. Er bricht die bisher heilig gehaltene Monogamie und nimmt sich zwei Frauen, Ada und Sella. In gleichem Schritte mit der Gottentfremdung entwickelt sich auch die rein irdische Cultur. Lamechs Söhne weisen hierin einen bedeutenden Fortschritt auf. Jubal ist der Erfinder der Musik, die durch ihren Reiz die Lust verfeinern hilft; Tubalkain ist der erste Schmied, der das Werkzeug des Angriffes auf fremdes Gut und Leben herstellt, Jabel der Vater der Zeltbewohner und Sclaven, der Besitzer einer durch Schwertgewalt ihrer Rechte beraubten Helotenbevölkerung (S. 324). Aus dem Munde Lamechs haben wir wohl die älteste Dichtung. Auch diese Kunst tritt in den Dienst der Sünde, indem Lamech durch sein Lied dem trotzigen Vertrauen auf die Kraft des von seinem Sohne Tubalkain ihm geschmiedeten Schwertes einen geradezu frevelhaften Ausdruck verleiht. Gott habe dem, der sich an Kain vergreift, siebenfache Strafe angedroht; wer sich aber an Lamech vergreift, soll durch dessen Schwert 77mal die Rache verspüren.

Hier bricht der Stammbaum der Kainiten ab, wohl deshalb, weil bereits Lamech und seine Söhne auch die Stammlinie Seths in das sittliche Verderben verstrickt haben; um dasselbe erklärlich zu machen, war also eine weitere Verfolgung der kainitischen Linie nicht mehr nöthig. Nicht unwahrscheinlich hat Lamech durch die Kraft seines Schwertes die Herrschaft über die Sethiten ausgedehnt. Dazu kam der Reiz einer sinnbestrickenden Kunst; aus Furcht und Schrecken ward bald irdische Liebe, und aus Liebe wuchsen die ehelichen Verbindungen der beiden Linien hervor.

3. Der Stammbaum der Sethiten wird von der heiligen Schrift ganz anders behandelt (4, 25—5, 31). Sie begnügt sich nicht

damit, die Namen der Stammhalter anzuführen, sondern theilt uns auch das Alter mit, in welchem sie den des Verheißungssegens theilhaftigen Sohn erhalten haben, und noch die Gesammtzahl der Jahre ihres Lebens. Analog den Bemerkungen im Stammbaume der Kainiten deuten hier einzelne Notizen auf die Frömmigkeit des Geschlechtes hin. Von Enos, dem Sohne Seths, berichtet die Vulgata: Iste coepit invocare nomen Domini (4, 26), was oft auf die Einführung der öffentlichen Gottesverehrung gedeutet wird. Diese Auffassung ist jedoch ganz unpassend, weil der Sabbath bereits im Paradies als Tag der Lebensheiligung eingesetzt war. Viel wahrscheinlicher ist nach dem Urtext zu übersetzen: Damals begann man mit dem Namen Jahves zu benennen; d. h. damals fieng man an, den Nachkommen Seths den Beinamen Gottes zu geben und sie Kinder Gottes (b^e^ne ha^ʾe^lohim) zu nennen, entgegen den Nachkommen Kains, die sich selbst b^e^ne haʾadam, Kinder des Menschen, nannten. Bei dieser Annahme erklärt es sich leicht, warum gerade bei Einführung der Stammlinie Seths Gott gleichsam als Urheber derselben ostentativ an die Spitze gestellt wird. Gott hat nach seinem Bilde den Menschen gemacht, Mann und Weib hat er sie gemacht, sie gesegnet und sie Adam (Mensch) genannt. Adam (hinwieder) zeugte nach seinem Bilde und Gleichnisse den Seth (5, 1—3). Die Sethiten stammen von Gott ab, sie sind ein Gottesvolk, weil sie mit der von Gott geschaffenen menschlichen Natur auch den göttlichen Geist geerbt haben. Darum benannte man sie nach dem Namen Jahves (4, 26), sie wurden Kinder Gottes genannt. So erscheint es auch minder auffallend, dass 6, 2 die Sethiten, denn von diesen ist dort die Rede, ohne weitere Erklärung als Kinder Elohims erwähnt werden (vgl. S. 327—332).

Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Bericht dem Henoch (5, 18—24), der auch in späteren Büchern der heiligen Schrift verherrlicht wird. Er that sich durch Frömmigkeit und Eifer für das göttliche Gesetz hervor und ward darum auch eines vertraulichen Umganges mit Gott gewürdigt. Während von allen anderen Patriarchen ausdrücklich berichtet wird, sie seien gestorben, heißt es von Henoch: „Er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweggenommen." Gott ließ ihn den Tod nicht sehen, um ihm sein Wohlgefallen, das er ihm schon während des Lebens bewiesen, in einziger Weise kundzugeben (Hebr. 11, 5). Der Apostel Judas schreibt in seinem Briefe (14. 15), dass Henoch als Prophet Gottes aufgetreten sei und dessen Ankunft zum Gerichte über die sündige Menschheit verkündet habe.

Er hat sich also mit Macht dem Verderben entgegengestellt, welches offenbar gerade in seinen Tagen auch im Geschlechte Seths immer mehr und immer reißender um sich griff. Wahrscheinlich musste er es ansehen, dass sein eigener Sohn Mathusala nicht bloß davon ergriffen, sondern sogar eine mächtige Stütze desselben wurde. Gab dieser doch seinem, die Verheißung erbenden Sohne den Namen des verruchten Lamech. Vielleicht reichte gerade er der Tochter des Kainiten Lamech, Noema, die Hand, in welchem Falle er seinen Sohn passend nach seinem Schwiegervater benannt hätte. Darnach ist es auch nicht mehr auffallend, dass der heilige Petrus (II. 2, 5) Noe mit Übergehung des Mathusala und des Lamech als achten Herold der Gerechtigkeit bezeichnet. Mathusala hat nach der Rechnung des hebräischen und des Vulgatatextes die Flut noch erlebt, ist aber während derselben, wohl durch dieselbe zugrunde gegangen. Henoch aber wurde zum Lohne seiner Treue von Gott hinweggenommen, damit er nicht mehr Zeuge des in seinem Hause grassierenden Verderbens sei, dem er sich so energisch, aber erfolglos, entgegengestellt hatte. Er wurde in das Paradies, d. i. in einen paradiesähnlichen Zustand entrückt, um den Völkern Buße zu bringen (Eccli. 44, 16). Nach allgemeinem Dafürhalten der christlichen Lehrer werden Henoch und Elias am Ende der Tage wiederkommen, um Buße zu predigen. Nachdem sie, Henoch vor den Heiden, Elias vor den Juden, für Christus gegen den Antichrist Zeugnis gegeben, werden sie durch diesen den Martertod erleiden (vgl. Apoc. 11, 3—8).

Als Lamech im 182. Jahre einen Sohn zeugte, gab er seiner Hoffnung auf bessere Zustände durch den Namen Noe Ausdruck; „denn dieser wird uns Trost bringen in unserem Thun und in unserer Hände Mühsal im gottverfluchten Lande“ (5, 28. 29).

4. **Das hohe Alter der vorsintflutlichen Menschen.** — Aus der Linie Seths lebten nach den Angaben des Urtextes, der im Vergleiche zur Septuaginta eine einzige Differenz aufweist, die meisten Stammhalter über 900 Jahre. Dieses hohe Alter ist vielfach angezweifelt, in neuerer Zeit geradezu eine physiologische Unmöglichkeit genannt worden. Oft und schon sehr früh griff man zur Ausflucht, dass man die Jahre der Urgeschichte für **bedeutend kürzere Zeiträume** hielt, als unsere Jahre sind. Bereits der heilige Augustin erwähnt die Ansicht, die Jahre vor der Sintflut seien nur ein **Zehntel** der späteren gewesen, und weist sie durch die Bemerkung zurück, dass in diesem Falle die Patriarchen schon als Kinder, Cainan mit sieben Jahren, Nachkommen erhalten hätten; auch beruft er sich auf die Zahlenangaben des **Sintflutberichtes**, die jeden Zweifel beheben. Noe lebte darnach 950 Jahre (Gen. 9, 29); von seinem 600. Lebensjahre aber werden der siebente und zehnte Monat, vom ersteren der 27. Tag, erwähnt (8, 4. 5), und vom zehnten Monate werden noch 61 Tage bis zum Beginne des nächsten Jahres

gezählt (8, 6—13). Die Jahre waren also entweder unsere Sonnenjahre oder doch — und zwar wahrscheinlicher — Mondjahre. Es ist immerhin möglich, dass die Zahlen des gegenwärtigen Textes corrupt sind; die hohen Angaben bleiben aber durch die Tradition doch gesichert und werden schon durch den Patriarchen Jacob bestätigt, der seine 130 Jahre wenige nennt im Vergleiche zu den Tagen seiner Väter (Gen. 47, 9).[1]

Diesen Angaben gegenüber ist die Berufung auf die Physiologie ohne Bedeutung. „Das Normalmaß des menschlichen Lebens kann die Physiologie nur auf Grund der Empirie festsetzen; ihre Beobachtungen kann sie aber nur in der Gegenwart machen, also auch nur sagen: Unter den Verhältnissen, wie sie jetzt sind, kann der Mensch ein solches Alter nicht erreichen, wie von den Erzvätern gemeldet wird. Das von der Physiologie festgesetzte Normalmaß der Lebensdauer wird übrigens auch jetzt noch mitunter bedeutend überschritten. Es gibt nicht wenige hinlänglich beglaubigte Beispiele von 150- bis 200jähriger Lebensdauer aus der Gegenwart."[2]) In der ersten Zeit des Menschengeschlechtes können aber ganz genug verschiedene Umstände zusammengewirkt haben, die für eine außerordentlich lange Lebensdauer günstig waren. „Die Natur war vor der Sintflut wohl frischer und lebensvoller. Jene Väter standen am Anfange des Menschengeschlechtes und damit der vollen Quelle natürlicher Kraft am nächsten, endlich war ihre Lebensart ohne Zweifel einfach."[3]) Dabei ist auch das Walten der göttlichen Vorsehung nicht zu übersehen, welche durch das lange Leben der Patriarchen dafür gesorgt hat, dass sich die Uroffenbarung durch mündliche Überlieferung mit Leichtigkeit unverfälscht auf die späteren Geschlechter fortpflanzen konnte.

Auch die heidnischen Sagen schreiben den ersten Menschen eine sehr lange Lebensdauer zu (vgl. Lüken, Die Traditionen rc., S. 164 ff.). In den Fragmenten des chaldäischen Priesters Berosus werden zehn vorsintflutliche Herrscher aufgeführt, denen eine Regierungsdauer von 120 Saren zugewiesen wird, was nach der Berechnung des Berosus (die Sare zu 60 Sossen, der Soss zu sechs Jahren) 432.000 Jahre ausmacht. Über den Versuch, die 120 Saren durch andere Berechnung mit den Daten der Septuaginta in Einklang zu bringen, vergleiche Hummelauer, a. a. O. S. 333 ff., Vigouroux, a. a. O., I., S. 203 ff.

---

§ 7.

Die Sintflut.

(Gen. 6, 1—9, 17.)

A. Der biblische Bericht.

1. Die Mischehen zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen (zwischen den Stammlinien der Sethiten und Kainiten)

[1]) Proinde removeatur hic error, qui coniectura falsa ita vult adstruere Scripturarum nostrarum fidem, ut alibi destruat (S. August., De civitate Dei, l. XV. c. 14. Cf. ibid. c. 10—14).

[2]) Reusch, Bibel und Natur, S. 507.

[3]) Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, IV. Auflage, Regensburg 1876, S. 31.

waren die Ursache, dass auch die Linie Seths vom Sittenverderbnisse ergriffen und dasselbe allgemein wurde. Insbesondere grassierten die Unmäßigkeit und die Sünde des Fleisches. Darum beschloss Gott, die sündige Menschheit durch ein außerordentliches Strafgericht, nämlich durch eine großartige Wasserflut, zu vertilgen und nur den gerechten Noe und seine Familie zu retten. Noe erhielt den Befehl, das Rettungswerk durch den Bau einer Arche vorzubereiten. Diese Arbeit war zugleich eine Strafpredigt an das Volk, deren Eindringlichkeit Noe durch Bußreden noch verstärkte. Er aber wurde hiefür verlacht, und so strich die von Gott gewährte Gnadenfrist von 120 Jahren unbenützt vorüber. Als das letzte Jahr dem Ende nahte, gieng Noes Familie auf Gottes Geheiß in die Arche und nahm von den Thieren die entsprechenden Paare mit. Die Flut brach los und vertilgte alles Lebende auf Erden, was nicht in der Arche war. Die Schleusen des Himmels öffneten sich (gewaltige Wolkenbrüche), und die Wasser der Tiefen brachen hervor; wahrscheinlich haben Wirbelstürme, besonders aber Hebungen und Senkungen des Bodens, zur Überflutung am meisten beigetragen. Die Flut stieg allmählich so hoch, dass sie die höchsten Berge bedeckte. 40 Tage lang dauerte der Regen, und noch 150 Tage dauerte die Flut an, dann nahm das Wasser ab. Am 27. des siebenten Monates blieb die Arche auf dem Berge Ararat sitzen, am ersten des zehnten Monates kamen die Bergspitzen zum Vorscheine; nach 40 Tagen machte Noe die Probe, ob die Erde getrocknet sei. Er ließ einen Raben fliegen und dann zweimal nach einander nach je sieben Tagen eine Taube. Als die Erde ganz trocken war, verließ Noe die Arche, in der er ein Jahr und zehn Tage verweilt hatte.

Noe brachte ein Opfer dar, welches Gott mit Wohlgefallen aufnahm. Der Annahme des Opfers fügte der Herr das Versprechen bei, dass er die Erde nicht mehr durch eine Sintflut verwüsten werde. Er bestätigte dieses Versprechen durch ein Bündnis mit Noe, seinen Nachkommen und der ganzen Natur und bestimmte den Regenbogen als Unterpfand seiner Treue gegen den Menschen. Der Schwäche der menschlichen Natur Rechnung tragend, überwies der Herr jetzt auch die Thiere dem Menschen als Nahrungsmittel, verbot aber den Genuss des Blutes und schärfte auch das Verbot des Menschenmordes durch die Sanction der Todesstrafe ein.

B. Der keilschriftliche Sintflutbericht.[1])

2. Schon aus den Fragmenten des chaldäischen Priesters Berosus[2]) war eine chaldäische Flutsage bekannt, die sich mit dem biblischen Berichte mehrfach berührt. Darnach entstand unter dem zehnten antidiluvianischen Könige Xisuthrus eine große Flut, welche das Menschengeschlecht vertilgte. Nur dieser König wurde durch die Gunst des Gottes Chronos gerettet, indem er sich auf dessen Befehl ein Schiff baute und darin auch seine Familie, seine Freunde, die Thiere und Nahrung für alle unterbrachte. Als die Flut bald abnahm, schickte er dreimal dieselben Vögel aus. Und als sie beim drittenmale nicht mehr zurückkehrten, erkannte er, dass das Wasser gewichen sei. Er stieg aus, opferte den Göttern und verschwand auf einmal.

Ungleich wichtiger ist die keilschriftliche Version, welche der schon genannte Forscher George Smith in der Bibliothek des assyrischen Königs Assurbanipal entdeckt und mit Hilfe anderer aufgefundener Bruchstücke entziffert hat. In dieser Bibliothek fand sich nämlich in mehreren Copien ein uraltes, auf zwölf, im ganzen ungefähr 3000 Zeilen enthaltenden Thontäfelchen geschriebenes Epos babylonischen Ursprunges, welches die Thaten eines mythischen Helden, Izdubar[3]), besingt. „Izdubar hatte die Göttin Istar beleidigt und wird deshalb mit Krankheit geschlagen. In seiner Noth beschließt er, seinen Ahnen Šamaš-napistim (Sonne des Lebens), mit dem Beinamen Hasisadra[4]), aufzusuchen, der, zu den Göttern entrückt, in der Ferne an der Mündung der Ströme wohnte, um ihn zu fragen, wie er Heilung finden könne. Nach langer, mühseliger Wanderung gelangt er ans Ziel. Er wundert sich, dass Hasisadra so jugendkräftig wie er selbst aussieht und fragt ihn, wie er an diesen Ort gekommen sei und in der Versammlung der

---

[1]) Über die Flutsagen der heidnischen Völker vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes, S. 170 ff. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, S. 528 ff.

[2]) Berosus, ein chaldäischer Priester, hat zur Zeit Alexanders des Großen auf Grund eingehender Nachforschung der einheimischen Bibliotheken eine Geschichte seines Vaterlandes geschrieben, die er mit der Darstellung des Weltanfanges nach den kosmogonischen Mythen beginnt. Leider ist dieses unschätzbare Werk bis auf einzelne Fragmente in Verlust gerathen.

[3]) Der semitische Name dieses Helden kann noch nicht gelesen werden. Es erübrigt darum nichts anderes, als die betreffenden Schriftzeichen nach dem Werte zu nehmen, den sie in der akkadischen Sprache haben. Bereits Smith äußerte die Überzeugung, dieser Heros sei der Nemrod der Bibel. Andere halten sogar dafür, die betreffende Zeichenreihe sei im Assyrischen Namrutu zu lesen.

[4]) Aus Hasisadra ist das griechische Ξίσουθρος des Berosus corrumpiert.

Götter unsterbliches Leben erlangt habe. Da erzählt ihm nun Hasisadra seine Rettung aus der Sintflut (Tafel XI. col. I. Z. 8 — col. IV. Z. 30, im ganzen etwa 180 Zeilen) und verkündet ihm darauf auch, wie er vom Fluche, der an ihm haftete, entsühnt werden könne." [1])

3. Die Götter beschlossen, eine große Flut zur Vertilgung der Menschen loszulassen. Der Gott Ea theilte dem Surripakiten Hasisadra, dem Sohne des Ubar-tutu, diesen Beschluss der Götter mit und gab ihm den Auftrag:

„Verlass das Haus, bau' ein Schiff, gib auf — — des Lebens.
Sie wollen vernichten den Samen des Lebens; erhalte du am Leben [Schiffes."
Und (bringe) den Samen des Lebens von jeglicher Art in das Innere des

Dann wird ihm die Größe des Schiffes nach Länge, Breite und Höhe angegeben, jedoch fehlen die Zahlen. Hasisadra hielt entgegen, das Volk würde ihn verlachen, wenn er auf dem Lande ein Schiff baue. Die Antwort des Gottes ist ziemlich verstümmelt. Soviel geht daraus hervor, er solle den Spöttern sagen, dass die Götter ein Strafgericht über die Sünder schicken werden. Sodann erhielt er den Auftrag, seinen Kornvorrath, all sein Hab und Gut, Knechte, Mägde und Verwandte in das Schiff zu bringen, ebenso das Vieh des Feldes, welches der Gott ihm zuführen werde, damit sie am Leben blieben. Hasisadra weist neuerdings auf das Befremdliche des Auftrages hin, erklärt sich aber, soviel aus dem verstümmelten Text zu schließen ist, bereit zu gehorchen.

Die folgenden Verse (die ersten 24 der zweiten Columne) sind sehr verstümmelt und auch sonst außerordentlich schwierig zu übersetzen. Es wird darin der Bau des Schiffes erzählt und unter anderem erwähnt, dass Hasisadra die Risse des Schiffes ausgebessert und drei Sar (ein Hohlmaß) Asphalt über das Äußere und ebensoviel Naphtha über das Innere ausgegossen habe. Als der Bau des Schiffes vollendet war, brachte Hasisadra, dem Auftrage Eas entsprechend, alles in demselben unter. Dann erhielt er die Mittheilung, dass die Flut abends losbrechen werde, und zugleich den Befehl, in das Schiff zu gehen. In dasselbe eingetreten, schloss er die Thür hinter sich zu und übergab das Ruder dem Steuermanne. Die Götter ließen die Flut losbrechen; ungeheure Regengüsse strömten nieder, die Wirbelstürme wurden entfesselt, die Canäle strömten über, die Erde erzitterte, und himmelan stiegen die Wogen, so dass selbst die Götter voll Furcht in die höheren Himmelsräume flohen und dort in Weinen und Klagen ausbrachen. Am siebenten Tage nahm die Flut ab, das Schiff steuerte dem Lande Nizir zu und wurde vom Berge dieses Landes festgehalten, wo es sechs weitere Tage verblieb.

„Beim Anbruch des siebten Tages
Nahm er eine Taube heraus und ließ sie fliegen.
Die Taube flog hin und her; da aber
Kein Ruheplatz da war, so kehrte sie wieder zurück.
Da nahm er eine Schwalbe heraus und ließ sie fliegen.
Die Schwalbe flog hin und her; da aber

[1]) Haupt, Der keilschriftliche Sintflutbericht, Excurs in Schraders: Keilschriften und das Alte Testament, S. 54 f. Diesem Excurs ist auch die obenstehende Übersetzung entnommen.

Kein Ruheplatz da war, so kehrte sie wieder zurück.
Da nahm er einen Raben heraus und ließ ihn fliegen.
Der Rabe flog fort, und als er sah, dass das Wasser gefallen war,
Kam er wieder heran, indem er (vorsichtig)
(Durchs Wasser) watete, aber kehrte nicht mehr zurück.
Da ließ ich (alles) nach den vier Winden hinaus. Opfer brachte ich dar,
Ich richtete her einen Altar auf der Höhe des Berggipfels.

— —

Die Götter sogen ein den Duft, die Götter sogen ein den wohlriechenden [Duft,
Wie Fliegen sammelten sich die Götter um den Opfernden."

Der Gott Bel, der eigentliche Anstifter der Flut, zeigte sich erzürnt, dass ein Mensch entronnen sei. Ea aber ermahnte ihn, er solle nicht fürderhin die Menschen durch eine Flut vertilgen, sondern die Sündigen durch wilde Thiere, Hungersnoth oder Pest bestrafen. Bel ließ sich beruhigen, segnete Hasisadra und sein Weib, erhob sie unter die Götter und versetzte sie in die Ferne an die Mündungen der Ströme.

4. Diese dürftige Darstellung weist mit dem biblischen Berichte bei aller Verschiedenheit eine sehr große Ähnlichkeit auf, die nicht bloß den Inhalt, sondern sogar einzelne Redewendungen betrifft, so dass die Verwandtschaft beider Berichte auf der Hand liegt. Entweder ist der eine vom anderen, oder beide sind von einem dritten abhängig. Schon die polytheistische Färbung des chaldäischen Berichtes spricht dem biblischen die Priorität zu. Andererseits ist aber der chaldäische Bericht älter als die Genesis. Die von Smith entdeckten Exemplare sind zwar nur Copien aus dem siebenten Jahrhunderte vor Christus; sie stammen aber von einem sehr alten Exemplar aus der chaldäischen Gelehrtenstadt Erech, welches die Fachmänner dem 17. Jahrhunderte zuweisen. Dieses Exemplar war aber selbst nur eine Copie von einem viel älteren Original, welches im 17. Jahrhunderte schon nicht mehr leicht verstanden wurde, so dass man kaum fehl geht mit der Behauptung, das Original sei mindestens 2000 Jahre vor Christus verfasst worden.[1])

Wir kommen darum zum Schlusse, dass beide, sowohl der chaldäische als der biblische Sintflutbericht, gemeinsam aus einer Quelle stammen, nämlich aus der Urtradition. Nur hat sich diese im mosaischen Berichte in unverfälschter Reinheit erhalten, während sie im babylonischen durch mythologische Entstellungen corrumpiert wurde. Dass unter allen heidnischen Sagen gerade die babylonische am meisten mit der Wahrheit übereinstimmt, begreift sich leicht, da Ur der Chaldäer, die Heimat Abrahams, wie wir jetzt bestimmt wissen, in Babylonien lag."[2])

---

[1]) Vgl. Vigouroux, I., S. 217 ff.

[2]) Bickell, „Zeitschrift für katholische Theologie" 1877, S. 127.

Vgl. Hummelauer, Die Sündflutsage der alten Chaldäer, „Stimmen aus Maria Laach" 1874, VI., S. 117 ff. Scholz, Die Keilschrifturkunden und die Genesis, Würzburg 1877, S. 59 ff. Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T., S. 46 ff. Vigouroux, I., S. 210 ff. Brunengo, I., pag. 124 sqq., insbesondere den Vergleich zwischen der chaldäischen und biblischen Darstellung, pag. 142 sqq. Sayce, S. 26 ff. Kaulen, Assyrien 2c., S. 161 ff., wo die ganze Izdubar-Legende dargelegt wird.

5. Die kritische Quellenscheidung. — Auch an den Sintflutbericht hat die moderne Pentateuchkritik ihre Sonde angelegt und mindestens zwei Quellen, den elohistischen Bericht des Priestercodex und die jahvistische Erzählung, herausfinden wollen, die später der Redactor, dazu noch in ziemlich ungeschickter Weise, zum Berichte der Genesis zusammengefügt habe. Die jahvistische Quelle habe nebst anderen Eigenthümlichkeiten auch das Besondere, dass sie eine zusammenhängende Geschichte der Flut biete, während die elohistische Quelle nur in Bruchstücken vorliege. Die Kritik geht bei dieser Arbeit mit einem solchen Selbstbewusstsein vor, dass sie sogar Partien namhaft macht, die anfangs in einer Quelle gestanden haben, dann aber eliminiert worden seien. Als Beweisgründe für die Berechtigung dieser Secierarbeit, die auch hier gegen die Einheit des Pentateuchs und den mosaischen Ursprung desselben gerichtet ist, werden angeführt die Wiederholungen, angebliche Widersprüche, Eigenthümlichkeiten der Sprache und Darstellung, insbesondere wieder der Gebrauch der zwei Gottesnamen Elohim und Jahve.

Zum letztgenannten Einwurfe verweisen wir auf das Seite 40 Gesagte.[1]) Die Wiederholungen entsprechen der Breite der hebräischen Geschichtsdarstellung und besonders der Großartigkeit des Strafgerichtes; zudem kann selbst der herausgeschälte Theil des Elohisten davon nicht befreit werden. Widersprüche sollen sich besonders bei Erwähnung der zu rettenden Thiere finden; thatsächlich werden die Thiere nur mit ungleicher Genauigkeit aufgeführt.[2])

---

[1]) Schanz schreibt hierüber: „Der Wechsel der Gottesnamen ist . . der ganzen Genesis eigen. Im ganzen lässt er sich daraus erklären, dass Elohim mehr den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt, Jahve den Bundesgott der Israeliten darstellt. Danach begreift es sich, dass Capitel 6 und 8 der Elohimname gewählt ist, weil Anfang und Ende der Katastrophe besonders auf die Allmacht Gottes hinweisen, während Capitel 7 der Jahvename am Platze ist, weil es sich um die Rettung des Noe handelt, aus dessen Familie das künftige Geschlecht, das Bundesvolk, hervorgehen sollte." Nachdem der Verfasser darauf hingewiesen hat, dass die Wahl der Gottesnamen sogar mit der Bezeichnung der in die Arche aufzunehmenden Thiere zusammenhängt, fährt er fort: „Gerade bei den Opfern (8, 21) wird auch wieder Jahve genannt. Beide Momente bedingen sich gegenseitig. Der Redactor müsste mit großer Umsicht gearbeitet haben, durch zufälliges Zusammenfügen wäre dieses Ergebnis unerklärlich. Dieses trifft namentlich 7, 16 zu, wo Elohim als derjenige genannt wird, welcher dem Noe den Befehl gegeben hatte, während von Jahve berichtet wird, dass er die Thür der Arche verschlossen habe. Es ist doch kaum denkbar, dass der Redactor hier beide Namen zufällig so zusammengestellt habe, weil seine beiden Quellen dieselben einmal so darboten" (Apologie, I., S. 343).

[2]) Die weitere Ausführung siehe bei Flunk, „Zeitschrift für katholische Theologie" 1885, S. 624 ff.

Von entscheidender Bedeutung in dieser Frage ist der keilschriftliche Sintflutbericht. In ihm befinden sich nämlich mit entsprechender Entstellung sowohl jahvistische als elohistische Abschnitte der biblischen Erzählung. Will die Kritik consequent sein, so muss sie ihre Quellenscheidung auch auf die chaldäische Legende ausdehnen, oder sie muss die betreffenden Stücke in der Bibel ebensogut als Theile eines einheitlichen Berichtes gelten lassen. Es fällt den Bibelkritikern auch nicht ein, ihre Grundsätze auf den keilschriftlichen Bericht anzuwenden. Aber selbst wenn sie dies versuchen wollten, kämen sie nicht um Ziele. Da nämlich derselbe in seiner gegenwärtigen Form in die Zeit weit Moses hinaufreicht und darum die angeblichen Quellen schon so früh zu einem Ganzen verschmolzen waren, so konnte ebensogut auch Moses auf Grund der verschiedenen ihm vorliegenden Quellen den in der Genesis stehenden Sintflutbericht verfasst haben. Bickell („Zeitschrift für katholische Theologie" 1877, S. 129—131) war der erste, der auf diese Tragweite des Parallelismus zwischen dem keilschriftlichen und dem biblischen Berichte aufmerksam gemacht hat. Kurz berührt hat dieses Argument Brunengo (l. c. pag. 157 sqq.), weiter ausgeführt mit genauer Unterscheidung der im chaldäischen Berichte enthaltenen elohistischen und jahvistischen Stücke findet sich dasselbe bei Vigouroux (I., S. 240 ff.) und besonders bei Flunk (a. a. O. S. 633 ff.).

---

§ 8.

Der biblische Sintflutbericht und die Wissenschaft.

A. Noachische Flut und geologisches Diluvium.

1. Namhafte gläubige Schriftsteller glaubten in der Natur eine Bestätigung des biblischen Sintflutberichtes gefunden zu haben. Es kommen nämlich auf den höchsten Gebirgen Muscheln und Meersand vor, auf hohen Bergen finden sich Höhlen, in denen Menschenknochen mit den Überresten ausgestorbener Thiergattungen zusammen angeschwemmt sind, an vielen Orten treten erratische Blöcke auf, die von ihrem Muttergesteine losgelöst und auf fremden Boden übertragen worden sind. Diese und noch andere Erscheinungen, wie die Entblößungsthäler (zwischen Gebirgen desselben Gesteins), wurden sämmtlich der Wirksamkeit des Wassers zugeschrieben, daraus auf eine großartige, allgemeine Überschwemmung der Erdoberfläche geschlossen, diese mit der noachischen Flut identisch genommen und so ein, wie man sagte, unumstößlicher Beweis für dieselbe und für deren Allgemeinheit constituiert.

Allein aus den hieher gehörigen Thatsachen, insoweit sie überhaupt auf der Thätigkeit des Wassers beruhen, ergibt sich nur, dass das Wasser in demselben Umkreise, als diese Erscheinungen auftreten, bei der Erdbildung mitthätig war. Dass aber dieses Auftreten des Wassers identisch sei mit der Sintflut der Bibel, kann daraus in

keiner Weise geschlossen werden. Im Gegentheile weisen manche der erwähnten Erscheinungen auf Ursachen hin, die mit der Sintflut, wie sie von der Bibel berichtet wird, sich durchaus nicht decken können. Darum unterscheidet man jetzt in der Wissenschaft die noachische Flut vom geologischen Diluvium und verweist die oben erwähnten geologischen Thatsachen in die Periode dieses Diluviums.

Ein Rückschluss auf die biblische Sintflut wird vor dem Forum der Wissenschaft mit Recht nicht mehr anerkannt, weshalb es höchste Zeit ist, dass derselbe auch in theologischen Werken nicht mehr versucht werde.

2. Unter Diluvium versteht man in der Geologie eine Periode der Erdbildung, die sich zwischen die Tertiär- und die Quaternärperiode einschiebt, jedoch in ihrem Anfange und Ausgange weder von der ersteren, noch von der letzteren streng geschieden werden kann. Zum Theile wird das Diluvium noch zum Tertiär gerechnet und fällt dann mit der jüngsten Formation desselben, dem Pliocen, zusammen; zum großen Theile gehört es auch zur Quaternärperiode und geht in seiner letzten Formation häufig fast unmerklich in das Alluvium oder in jene Veränderung der Erdoberfläche über, die sich auch heute noch vor unseren Augen durch die Vulcane, Flussablagerungen und durch den Wechsel in der Gletscherbildung fortsetzt. Der Name Diluvium wurde dieser Periode zuerst von jenen Gelehrten beigelegt, welche die Erscheinungen derselben der Sintflut zuschrieben; weil einmal eingebürgert, behielt man den Namen auch dann noch bei, nachdem diese Identificierung als unhaltbar aufgegeben ward. Für die Erklärung der diluvialen Gebilde ist nicht nur eine einjährige Flut, es ist das Wasser allein überhaupt unzureichend; durch Jahrtausende hindurch haben mit dem Wasser sich noch andere Naturkräfte dabei bethätigt. Folgendes kann als geologische Thatsache angenommen werden: Die diluvialen Gebilde sind nicht überall gleichzeitig entstanden, und die zugrunde liegenden Kräfte haben größtentheils langsam und stetig gewirkt. Großartige, ebenso vehemente als ausgedehnte Eruptionen vulcanischer Natur waren vorausgegangen und hatten die Erdoberfläche bedeutend verändert; neue Gebirge waren entstanden, da und dort war der Meeresboden gehoben worden, Ströme hatten neue Richtungen erhalten. Die auf diese Bewegung folgende Ruhe im Inneren ließ die Erde nach Außen keineswegs ebenfalls zur Ruhe kommen, im Gegentheile: durch die vulcanischen Ausbrüche hatten sich im Erdinneren gewaltige Hohlräume gebildet, in welche das Festland einsank; anderswo bildeten sich wenigstens tiefe Spalten in der Erde. Die Wassermassen kamen in Bewegung und fanden neue Sammlungsplätze, anderswo traten sie zurück. Durch starke Niederschläge, Stürme und Cyklonen wurde die Überflutung noch gesteigert. Dieser Wirksamkeit des Wassers sind die eigentlichen diluvialen Gebilde, das Geschiebe, ein mit Sandlagen wechselnder, gerollter Kies, und der Löß, eine gleichmäßige, sand- und kiesfreie Lehmart, zuzuschreiben. Wahrscheinlich mit genannten Vorgängen und besonders mit dem dadurch veranlassten Klimawechsel im Zusammenhange steht eine andere Erscheinung, die gleichzeitig auftritt, die ausgedehnte Gletscherbildung. Die Muränen und gewisse erratische Blöcke (erratisches Diluvium) sind untrügliche Zeugen für die Wanderung

der Gletscher in der damaligen Zeit, welche man deshalb geradezu die Eiszeit nennt.

Die geschilderten Vorgänge auf der Erdoberfläche, zu denen die vulcanischen Ausbrüche den ersten Anstoß gegeben haben, werden alle dem Diluvium zugeschrieben; dasselbe wird sogar durch die in dieser Periode auftretenden Lebewesen bestimmt. Geologisches Diluvium, Eiszeit und Pliocen sind demnach nicht verschiedene, auf einander folgende Perioden, sie fallen auch nicht genau zusammen; sie bezeichnen nach verschiedenen Seiten hin den Ausgang der Tertiärperiode und den Übergang in die quaternäre oder neue Zeit. Gegen Ende des Diluviums scheint eine mehr gewaltsame Umwälzung (wahrscheinlich durch Wasser) vor sich gegangen zu sein, welche mitunter als die eigentliche Grenzscheide zwischen Diluvium und Alluvium angenommen wird.

Schon diese äußerst gedrängte Darlegung der geologischen Resultate läßt es als evident erscheinen, dass die biblische Flut und das geologische Diluvium nicht identisch sind und darum von den Spuren des letzteren nicht auf die Thatsachen des ersteren geschlossen werden darf. Es ist aber doch möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich, dass die Sintflut mit den Überschwemmungen des Diluviums im Zusammenhange steht, nämlich einen Theil, wohl den Ausgang desselben bildet; und zwar gilt dies nicht bloß für den Bereich der einjährigen noachischen Flut. (Hier ist vorausgesetzt, dass die Sintflut nicht über die ganze Erde sich erstreckt habe. Vgl. unten lit. B.) Es ist schon in sich wahrscheinlich, dass die großartige Katastrophe auch außer ihrem Bereiche durchgreifende Veränderungen an der Erdoberfläche theils zur Ursache, theils zur Folge gehabt hat, dass zuweilen Hebungen und Senkungen des Festlandes, also auch Überschwemmungen im Zusammenhange damit erfolgt sind. So kommen wir zum Resultat: „Es wäre ebenso unwissenschaftlich, jeden Zusammenhang zwischen den biblischen und geologischen Fluten von vorneherein in Abrede zu stellen, wie es früher übereilt war, sie als directe Beweise einer allgemein einheitlichen Überschwemmung zu verwerten.“ [1])

Vgl. Friedrich Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes, Frankfurt a. M. 1855, S. 572 ff., 647 ff. Fraas, Vor der Sündflut! Eine Geschichte der Urwelt, Stuttgart 1866, S. 385 ff., 394 ff., 419 ff. Reusch, Bibel und Natur, S. 270 ff. Güttler, Naturforschung und Bibel, S. 283 ff. Hummelauer, in den „Stimmen aus Maria Laach“: Der tertiäre Mensch, 1878, XIV., S. 481 ff. Die Eiszeit, 1878, XV., S. 71 ff., 173 ff., 265 ff. Der diluviale Mensch, a. a. O. S. 453 ff. Diluvium und Sündflut 1879, XVI., S. 31 ff.

B. Die Ausdehnung der Sintflut.

3. Viel zahlreicher und schwerwiegender als die Gründe für, sind die Einwürfe, welche gegen den Sintflutbericht der Bibel aus der Naturwissenschaft vorgebracht werden. Ihre Kraft ist jedoch sehr verschieden, je nach der Auslegung, welche diesem Berichte in Bezug auf die Ausdehnung der Flut zutheil wird. Es gibt hierüber drei Ansichten:

[1]) Güttler, a. a. O. S. 264.

α) In der früheren Zeit wurde mit verschwindenden Ausnahmen allgemein daran festgehalten, dass sich die Flut im streng geographischen Sinne über die ganze Erde erstreckt habe, und darum alle Luft- und Landthiere mit Ausnahme der in der Arche geborgenen zugrunde gegangen seien. Dieser Auffassung gelten die meisten Schwierigkeiten von Seite der Wissenschaft, und sie wuchsen im Laufe der Zeit an Zahl und Schwere derart, dass diese Erklärung immer mehr an Wahrscheinlichkeit verlor und mit wachsendem Vertrauen die Ansicht aufgestellt wurde:

β) Die Sintflut hat sich nicht über die ganze Erde erstreckt, sie war geographisch beschränkt; sie hat sich aber mindestens über alle jene Gebiete ausgedehnt, die von Menschen bewohnt waren, so dass das ganze Menschengeschlecht mit Ausnahme der Familie Noes durch sie zugrunde gegangen ist.

γ) Aber sehr bald tauchte, und zwar größtentheils gestützt auf die Gründe der zweiten Ansicht, wenn auch nicht mit gleicher Zuversicht, die noch freiere Erklärung auf: Die Sintflut war sehr wahrscheinlich nicht bloß geographisch, sondern auch anthropologisch beschränkt; sie erstreckte sich nicht so weit, als damals das Menschengeschlecht verbreitet war; die Glieder von Noes Familie sind also nicht die einzigen Menschen, welche diese Katastrophe überdauert haben. Auch von dieser Ansicht ist nicht bewiesen, dass sie gegen den Glauben verstoße; andererseits ist bei ihrer Annahme der Ausgleich mit den Ergebnissen der Wissenschaft viel leichter, weshalb sie auch geeigneter ist, den biblischen Bericht gegen die Angriffe der Gegner wirksam zu vertheidigen. Es ist darum dem katholischen Exegeten gestattet, sich daran zu halten. Es sind jedoch die auf dem Gebiete der Theologie dagegen sich erhebenden Schwierigkeiten noch nicht derart behoben, dass kein Zweifel mehr berechtigt wäre; auch sind die wissenschaftlichen Gründe, auf die sie sich vorderhand stützt, nicht zwingender Natur. Darum empfiehlt sich beim jetzigen Stande der Frage am meisten folgende Ansicht:

δ) Die Sintflut hat sich nicht über die ganze Erde erstreckt. Ob durch sie das ganze Menschengeschlecht zugrunde gegangen sei, ist noch offene Frage. Die entscheidende Antwort darauf ist davon abhängig, ob damals die Menschheit bereits über das Gebiet der Sintflut hinaus verbreitet war. Die Lösung dieser Frage zu versuchen, ist an sich zunächst die Aufgabe der Wissenschaft. Es ist jedoch immerhin möglich, dass auch in den Glaubensquellen

Aufschlüsse hierüber vorliegen. Es versteht sich von selbst, dass die Wissenschaft keine der Offenbarung widersprechende These aufstellen darf. So lange sie ihre Principien und ihre Methode nicht verlässt, ist dies auch nicht zu fürchten. Sie wird entweder zum Geständnisse kommen, dass sie nicht imstande sei, diese Frage zu lösen, oder ein Resultat zutage fördern, das entweder mit der Offenbarung übereinstimmt und sie bestätigt oder die Offenbarung überhaupt nicht berührt. Soll die dritte Sentenz unbestrittene Herrschaft erlangen, so hat einerseits die Wissenschaft die Verbreitung des Menschengeschlechtes über das Sintflutgebiet hinaus mit Evidenz darzuthun, andererseits die Theologie zu beweisen, dass diese größere Verbreitung des Menschengeschlechtes mit dem göttlichen Worte nicht im Widerspruche sei. Die über diesen Gegenstand geführte Controverse hat der dritten Ansicht eine bedeutende Wahrscheinlichkeit gesichert, die noch immer im Steigen begriffen ist.

4. Die wissenschaftlichen Einwürfe gegen die geographische Universalität der Sintflut werden vorzüglich aus den Gebieten der Zoologie und der Physik genommen. War die Flut eine geographisch allgemeine, so mussten α) sämmtliche noch jetzt lebende und die erst später ausgestorbenen Arten der Luft- und Landthiere in der Arche Unterkunft und Nahrung finden. Wenn man die Unzahl von Arten bedenkt, die im Interesse einer vorgefassten Exegese nicht ungern verkleinert wird, so begreift man, dass weder der Raum der Arche, noch auch die Arbeitskraft der acht Menschen für diesen Zweck ausgereicht haben. Dazu kommt noch, dass die Thiere der verschiedensten Zonen sich an die gleichen Temperaturverhältnisse anpassen mussten.

β) Sämmtliche jetzt lebenden Thiere mussten sich vom Standorte der Arche aus über die ganze Erde verbreiten. Dabei wird die Bevölkerung der durch Wasser getrennten Inseln und Continente unerklärlich, wie auch die Wanderung selbst wegen der klimatischen Verschiedenheit der Zonen mit den Lebenseigenthümlichkeiten vieler Thiere nicht vereinbar ist.

γ) Da eine allgemeine Flut die Trennung von Süß- und Meerwasser und dadurch die Existenzbedingung vieler Wasserthiere aufgehoben hat, wird auch die Fortdauer derselben außer der Arche nicht recht erklärlich.

δ) Auf dem Gebiete der Physik ist es vorzüglich die ungeheure Wassermenge, die vergebens eine Erklärung sucht. Die Bibel erwähnt, dass natürliche Ursachen, nämlich heftiger Regen und das Hervorbrechen unterirdischer Gewässer, die Überflutung bewirkt haben. Eine Wassermenge, welche die ganze Erde über die höchsten Berge hinaus zugleich mit Wasser bedecken könnte, ist aber gar nicht vorhanden. Auch widerspricht ein so lange andauernder, gleichzeitiger Regen den physikalischen Gesetzen von der Abkühlung und dem Luftdrucke.[1])

Dies sind noch nicht alle, aber wohl die wichtigsten Gründe, welche gegen die geographische Allgemeinheit der Sintflut vorgebracht werden. Dagegen hilft

---

[1]) Vgl. Pfaff, a. a. O. S. 649 ff.

nur der Recurs auf „eine unabsehbare Menge der erstaunlichsten Wunder, von denen die heilige Schrift, die uns doch so nachdrücklich wieder und wieder die Großthaten des Herrn ins Gedächtnis ruft, nichts berichtet“. Dabei ist noch zu beachten, dass „die klaren und soliden Principien einer wahrhaft christlichen Philosophie und Theologie, sowie die eindringlichsten Mahnungen der größten Kirchenlehrer den unüberlegten Appell an die göttliche Wundermacht uns verbieten wollen“.[1]) Vor dieser Berufung auf die Wundermacht Gottes muss man sich umsomehr hüten, als der biblische Bericht bei eingehender Betrachtung keineswegs zur Annahme der geographischen Allgemeinheit der Sintflut drängt.

5. α) Vor allem sind die Ausdrücke: „Ich will vertilgen alles Fleisch, in welchem ein Lebenshauch ist unter dem Himmel“ (6, 17; vgl. 6, 7. 13; 7, 21—23), und „alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel“ (7, 19) nach dem orientalischen Sprachgebrauche zu erklären. Die Orientalen lieben aber auch in der Geschichtsdarstellung die hyperbolische Redeweise, welche für sie als Leser nichts Verfängliches hat und leicht verständlich ist. Sie findet sich oft genug auch in der heiligen Schrift angewendet. So „fängt Gott an, Furcht und Schrecken zu verbreiten vor Israel unter allen Völkern, die unter dem ganzen Himmel sind“ (Deut. 2, 25); „die Hungersnoth zur Zeit Josephs herrschte auf der ganzen Erde, und die ganze Erde kam nach Egypten, Getreide zu kaufen“ (Gen. 41, 54. 57); beim ersten christlichen Pfingstfeste waren Menschen zugegen „von allen Nationen, die unter dem Himmel sind“ (Apostelg. 2, 5). — Es ist darum nicht einmal nothwendig, die Worte ᵓeres und ›adamà hier für Land anstatt Erde zu nehmen. Jedenfalls ist man aber berechtigt anzunehmen, der Verfasser habe hier die Erde, insoweit sie ihm bekannt war, im Auge gehabt und über Vorgänge, die außerhalb seines geistigen Gesichtskreises vor sich giengen, uns nichts berichten wollen.

β) Noch mehr fällt der Charakter der biblischen Erzählung ins Gewicht. Sie erweist sich in ihrer ersten Quelle nicht als göttliche Offenbarung einer unbekannten Thatsache, sondern als Resultat eigener Beobachtung. Was der ursprüngliche Berichterstatter miterlebt und dabei erfahren hat, wird hier berichtet. Darauf weist die ganze detaillierte, wiederholt sogar auf eigene Beobachtung sich berufende Darstellung hin (vgl. 8, 3—11). Dementsprechend ist der „ganze Himmel“ und die „ganze Erde“ der Horizont des Berichterstatters, und die höchsten Berge sind die innerhalb desselben sichtbaren Gebirge.

Es kann also aus dem Wortlaute des biblischen Berichtes nicht auf die geographische Allgemeinheit der Flut geschlossen werden. — Dabei darf man freilich nicht übersehen, dass die heiligen Väter einstimmig diese Allgemeinheit festgehalten haben und die Übereinstimmung hierin durch Jahrhunderte in der Kirche gedauert hat. Diese wohl erwogene Thatsache hat aber viele namhafte Theologen der Gegenwart vom Anschluss an die zweite Sentenz nicht im mindesten abgehalten; nach ihrer Überzeugung hat also dieser consensus patrum nicht alle jene Eigenschaften, deren Zusammentreffen ihn bei der Schrifterklärung zur verpflichtenden Norm machen.[2])

---

[1]) Breitung S. J., Zur Orientierung in der Sündflutfrage, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1887, S. 644 f.

[2]) „Für die Zulässigkeit, theilweise sogar für die ausschließliche Richtigkeit der von uns befürworteten Fassung haben sich im Laufe namentlich unseres Jahr-

Die Annahme einer geographischen Beschränkung der Flut wird von Seite der Theologie nicht beanstandet, von Seite der Wissenschaft geradezu gefordert. Darum „herrscht hinsichtlich der Erde heutzutage kaum noch ein Zweifel darüber, dass die Flut nicht die ganze Oberfläche bedeckte. Wer sich nicht in sclavischer Buchstabenexegese gegen jedes andere Wissen abschließt . . . kann diese alte Meinung nicht mehr vertheidigen." [1])

6. Die anthropologische Beschränkung der Sintflut. — Seit mehr als zwei Decennien wird unter den katholischen Exegeten, besonders in Belgien, Frankreich und England, eine ziemlich lebhafte Controverse darüber geführt, ob man annehmen dürfe, die Sintflut sei auch in dem Sinne local beschränkt gewesen, dass sie nicht über das ganze von Menschen bewohnte Gebiet sich erstreckt habe. Die Vertheidiger der anthropologischen Beschränkung stützen sich zunächst auf die soeben besprochene Sentenz und erklären ihre Ansicht nur als consequente Durchführung derselben. Sie berufen sich hiefür auf den Wortlaut des biblischen Berichtes. Ist es erlaubt, die Ausdrücke „alle Thiere", „die ganze Erde", „der ganze Himmel" im beschränkten Sinne zu nehmen, so muss dasselbe auch dort gelten, wo vom Menschen die Rede geht. Die Stringenz dieser Beweisführung kann nicht bestritten werden. Darum erwidern einige: Nicht der Context der Erzählung, wohl aber der Zweck des Strafgerichtes verlange die Ausdehnung der Flut über das ganze Menschengeschlecht. Die Sintflut ist die Strafe für das damalige Sittenverderben; nun war aber dieses Sittenverderben allgemein und nur die Familie Noes davon frei. Also ist man zur Annahme genöthigt, dass sich die Sintflut über die ganze Menschheit ausgedehnt habe. — Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhältig. Die Ausdehnung des Sittenverderbnisses kann nämlich nur aus dem biblischen Text bestimmt werden. Dieser gebraucht aber bei der Schilderung desselben die gleichen allgemeinen Ausdrücke wie bei der Beschreibung der Flut, so dass die Frage wiederkehrt: Sind diese Ausdrücke vielleicht auch hier in beschränktem Sinne zu nehmen? Der Fortschritt der biblischen Erzählung legt die bejahende Antwort nahe. Schon von Anfang an schenkt die Bibel dem größten Theile des Menschengeschlechtes überhaupt keine Aufmerksamkeit mehr und zieht Schritt für Schritt immer engere Grenzen, zumal ihr die Hauptsache ist, die Genealogie des verheißenen Erlösers festzustellen und besonders von der ältesten Zeit nur solche Ereignisse zu berichten, die mit der Auserwählung der Stammväter im engsten Zusammenhange stehen. Diese consequent durchgeführte Verengung des Horizontes macht es von vorneherein sehr unwahrscheinlich, dass im sechsten Capitel vom Verderben der ganzen Menschheit die Rede sei. Thatsächlich wird auch das Verderben, das zur Sintflut

---

hunderts, ohne auf ernsteren Widerspruch zu stoßen, von so vielen Seiten so manche Stimmen erhoben, dass derselben auf dem Boden der katholischen Exegese ihr wohlverdientes Bürgerrecht nicht mehr bestritten werden kann; zumal sind es gerade solche Erklärer, welche den betreffenden Abschnitt der Genesis zum Gegenstande eines Specialstudiums gemacht haben, welche jener Fassung beitreten." Hummelauer, „Stimmen aus Maria Laach" 1879, XVI., S. 162. Der Verfasser macht dann 16 katholische Gelehrte namhaft, welche die Beschränktheit der Flut vertheidigen. Das Register ließe sich heute noch bedeutend vermehren.

[1]) Schanz, Apologie, I., S. 347.

Veranlassung gegeben hat, als Folge der fleischlichen Verbindung zweier Geschlechtslinien angeführt, die gewiss nur localen Charakter hatte. Der biblische Bericht nöthigt uns also nicht im mindesten, ein ebenso strafwürdiges Sittenverderbnis in der übrigen Welt anzunehmen; er nöthigt also auch nicht zur Annahme, dass das Strafgericht über die ganze Menschheit sich ausgedehnt habe.

Es werden aber noch weitere Einwände erhoben: In späteren Büchern der heiligen Schrift ist von der Sintflut in einer Weise die Rede, dass man den Untergang des ganzen Menschengeschlechtes mit Ausnahme der Familie Noes annehmen muss (vgl. Eccli. 44, 18. 19; Hebr. 11, 7; I. Petr. 3, 20; II. Petr. 2, 5). Außerdem wird der consensus patrum und der typische Charakter der Arche ins Feld geführt, welche die Wahrheit versinnbildet: Extra ecclesiam nulla salus.

Auf die erste Schwierigkeit lautet die Antwort, dass den betreffenden Schriftstellen nicht im mindesten die Intention unterliegt, eine genaue Erklärung des Sintflutberichtes speciell in Bezug auf die Ausdehnung zu geben; sie sind einfach Hinweise auf die Sintflut und müssen darum nach dem Berichte selbst erklärt werden und nicht umgekehrt. Es sind auch die verwendeten Ausdrücke keineswegs stärker als die in der Genesis gebrauchten, was selbst von II. Petr. 2, 5 gilt, wo es heißt: „Gott hat die ursprüngliche Welt nicht geschont, sondern Noe ..... bewahrt, über die Welt der Gottlosen aber die Sintflut hereinbrechen lassen." — Die Berufung auf den typischen Charakter der Arche zum Beweis der anthropologischen Universalität der Flut beweist aber eine Misskennung dessen, was zum Typus nothwendig ist und dafür genügt. Die betreffende Wahrheit wird ganz gewiss dadurch vorgebildet, dass im Gebiete der Sintflut die Arche die einzige Rettung bot, zumal von dem, was außer dem Bereiche derselben sich ereignete, überhaupt gar keine Rede ist. Reicht doch, um die Gottheit Christi und die Ewigkeit seines Priesterthums vorzubilden, hin, dass von Melchisedech keine Eltern, kein Anfang und kein Ende des Lebens erwähnt werden.[1]) Was sodann die Beweiskraft des consensus patrum anbelangt, so spitzt sich die Untersuchung dahin zu, ob es sich hier um eine res fidei et morum handle.[2])

Wenn der typische Charakter der Sintflut und der Arche bewahrt bleibt — und darüber ist doch kein Zweifel gestattet — so dürfte hier kaum eher eine

---

[1]) Güttler schreibt: „Man müsste also, um obige Annahme vertheidigen zu können, nicht nur die verbale Inspiration der petrinischen Stellen aufgeben, sondern auch jene im theologischen Sprachgebrauche eingewurzelten Typen verlassen. Zu den dogmatischen Consequenzen dieser Hypothese dürfte aber das kirchliche Censuramt kaum stillschweigen" (a. a. O. S. 275). Wie die freiere Sentenz die Typen vollkommen in ihrem Rechte läßt, so hat sie andererseits mit der Verbalinspiration nichts zu thun; diese wird durch die ganze Frage gar nicht berührt.

[2]) Das Concil von Trient hat in seiner vierten Sitzung bestimmt: Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat. Cf. Concil. Vatican. De fide, cap. III. al. 3.

res fidei vorliegen als bei der bloß geographischen Beschränkung der Flut. Denn, ob Menschen außer dem Flutgebiete existiert haben oder nicht, ob die Menschen überall so strafwürdig waren wie die Umgebung Noes, das sind Fragen, die an sich den Glauben oder die Sitten nicht berühren. Auch ist es in dogmatischer Hinsicht gleichgiltig, ob Noe als zweiter Stammvater des Menschengeschlechtes angenommen wird oder nicht. Ganz anders stünde die Sache, wenn die Einheit des Menschengeschlechtes in Frage käme, was aber hier bei weitem nicht der Fall ist. In unserer Frage scheinen also der consensus patrum und die kirchliche Tradition überhaupt nicht eine verpflichtende Norm für den Schrifterklärer zu sein. Thatsächlich hat auch die kirchliche Lehrauctorität durch das immer weitere Umsichgreifen der dritten Sentenz sich nicht veranlasst gefunden, dagegen einzuschreiten.

7. Während die Verfechter dieser Sentenz auf theologischem Gebiete mehr in der Defensive sind, ergreifen sie auf dem wissenschaftlichen die Offensive. Die Ethnographie soll die Bildung der verschiedenen Racen erklären, die Sprachwissenschaft die Entstehung und Ausbildung der verschiedenen Sprachen; beide Wissenschaften nehmen dafür einen bedeutend größeren Zeitraum in Anspruch als den, welcher seit der Sintflut verlaufen ist. Die Paläontologie endlich sucht darzuthun, dass zur Zeit der Sintflut das Menschengeschlecht bereits über die ganze Erde verbreitet war. Jedoch sind diese Wissenschaften zur endgiltigen Lösung solcher Probleme viel zu wenig ausgebildet und darum auch noch nicht berechtigt, in der schwebenden Frage ein entscheidendes Wort zu sprechen. „Absolut nothwendig," schreibt Schanz in seiner Apologie[1]), „scheint mir diese Beschränkung auch durch die Ethnographie und Anthropologie nicht geboten zu sein. Den wissenschaftlichen Forderungen kann auch genügt werden, wenn man die Sintflut um einige Jahrtausende zurückdatiert."

Nöthigt vorderhand die Wissenschaft niemand, die anthropologische Beschränkung der Flut anzunehmen, so nöthigt bis dato auch die Theologie niemand, sie zu verwerfen; „die freiere Auffassung ist exegetisch und dogmatisch durchaus zulässig."[2]) Bei diesem Stande der Dinge ist es Aufgabe des Theologen, gründlich zu untersuchen, ob in irgend einer Glaubenswahrheit die Entscheidung über die Sintflutfrage geboten werde. Ebenso ist es Sache der Wissenschaft, die Ausbreitung des Menschengeschlechtes zur Zeit der Sintflut zu erforschen. Wenn sie dabei ihr Gebiet nicht überschreitet und ihre Principien und ihre Methode nicht verleugnet, so wird sie kein der Offenbarung widersprechendes Resultat zutage fördern.[3]) Darum würden die Theologen gegen ihr eigenes Interesse handeln, wollten sie von der Forschung und deren Resultaten sich abschließen. Das „rastlose Vordrängen der Wissenschaften lässt sich nicht aufhalten. Betheiligen sich nicht die Vertheidiger der christlichen Offenbarung an jenen Forschungen im Interesse der Wahrheit, so steht zu befürchten, dass die Feinde des Glaubens dieselben ausbeuten im Interesse des Unglaubens".[4]) Und wäre dies auch nicht zu befürchten, so ist es doch für die katholische Wissenschaft ehrenvoller, wenn ihre Vertreter eine freiere Auslegung des göttlichen Wortes auf eigene Forschung hin als berechtigt

---

[1]) I., S. 354.

[2]) Schanz, a. a. O. I., S. 350.

[3]) Vgl. S. 14.

[4]) Breitung, a. a. O. S. 671.

oder sogar geboten erklären, als wenn sie zu diesem Schritte durch die Geistesarbeit der Ungläubigen gedrängt werden.

Vgl. Pfaff, Schöpfungsgeschichte, S. 649 ff. Reusch, Bibel und Natur, S. 293 ff. Scholz, Die Keilschrifturkunden und die Genesis, Würzburg 1877, S. 71 ff. Güttler, Naturforschung und Bibel, S. 266 ff. Hummelauer, Diluvium und Sündflut, a. a. O. S. 34—43, 161 ff., 395 ff. Schäfer, Das Diluvium in der Bibel, Frankfurt a. M. 1883. Breitung, Zur Orientierung in der Sündflutfrage, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1887, 631 ff. Duilhé de Saint-Projet (Braig), Apologie, S. 626 ff. Schanz, Apologie, I., 347 ff.

---

§ 9.

Die Nachkommen Noes.

(Gen. 9, 18—27.)

A. Noes Fluch und Segen.

1. Auch in den Söhnen Noes zeigte sich die doppelte Richtung des Guten und Bösen. Cham ließ sich eine grobe Verletzung der Sittlichkeit und der Pietät gegen seinen Vater zuschulden kommen, Sem und Japhet erwiesen sich hierin als das Gegentheil ihres Bruders. Dieses Ereignis gibt Noe Veranlassung, vom prophetischen Geiste erfüllt, über seine Söhne Fluch und Segen zu sprechen, der auch in ihren Nachkommen sich wirksam erweisen sollte. Cham wird in seinem jüngsten Sohne Chanaan verflucht. Er ist ausgeschlossen vom väterlichen Segen und wird insbesondere als Knecht der Knechte, d. i. in strenger Dienstbarkeit, seinen Brüdern unterworfen. Dass Noe bei seinem Fluche nicht Cham, sondern dessen Sohn Chanaan nennt, wird verschieden begründet. Einige halten dafür, Chanaan habe die den Fluch herausfordernde Sünde zuerst begangen und dann seinen gleichgesinnten Vater dazu verführt. Sie finden dieses in den Worten der Schrift angedeutet: „Als Noe erfuhr, was sein jüngster Sohn gethan“ (so übersetzen sie das Hebräische), da doch Cham der Zweitgeborene war.

Mehr begründet ist wohl die Annahme, Noe habe in Chanaan die treueste Ausprägung des lasterhaften Vaters erkannt und diesem nun sein eigenes Spiegelbild entgegengehalten.[1]) Wahrscheinlich soll dadurch zum Ausdrucke kommen, dass der Fluch nicht an der Person Chams allein haften bleiben, sondern auf seine Nachkommen übergehen

---

[1]) Vgl. Himpel, Meff. Weissagungen im Pentateuch, „Theologische Quartalschrift“ 1859, S. 223. — Pater in filio et filius in patre redarguuntur, habentes stultitiae, nequitiae, impietatis quoque, commune consortium (s. Ambros., Lib. de Noe c. 30).

werde, insoweit sie sich als Erben seiner Gesinnung zeigen. Auf Chanaan passt der Fluch besonders deshalb, weil später das nach ihm benannte und von seinen Nachkommen bewohnte Land dem von Sem abstammenden und dessen Segen erbenden Volke Israel unterworfen, die Bewohner aber entweder vertilgt oder dienstbar gemacht wurden. Gewiss mit Rücksicht darauf wird bereits hier, wo von den Enkeln Noes noch gar nicht die Rede ist, zweimal (9, 18. 22) erwähnt, Cham sei der Vater Chanaans. Noes Fluch über diesen ist Israels erster Rechtstitel auf das Land Chanaan.

2. Der Segen über Sem ist in einen Lobpreis Gottes eingekleidet: „Gepriesen sei Jahve, der Gott Sems.“ Gott selbst beglückt Sem und dessen Nachkommen mit einem Segen, um dessentwillen er von Noe gepriesen wird. Was der Inhalt dieses göttlichen Segens sei, deuten die zwei Gottesnamen „Gott Sems“ und „Jahve“ an; es ist dasjenige Verhältnis gemeint, welches Gott mit diesem Stamme eingeht, durch welches er demselben nahetritt, diese Vereinigung mit einem Bündnisse besiegelt und endlich aus dem Blute Sems den menschlichen Leib annimmt. Sem wird zum Stammhalter des Messias erklärt, ihm wird auch die erste Theilnahme am Erlösungssegen zugesichert. — Auch Japhet wird gesegnet, und wieder ist es Gott selbst, der den Segen verwirklicht. Bedeutungsvoll wird hier nicht mehr der Gottesname Jahve gebraucht, sondern Elohim. Elohim überhäuft Japhet mit natürlichen Gütern; wie schon der Name andeutet, wird Gott Japhet ausbreiten; zahlreiche Nachkommenschaft und ausgedehnter Länderbesitz sind der Lohn für seine Tugend. Er blieb aber nicht ausgeschlossen vom Segen seines Bruders; Japhet wird sich ausdehnen, bis er dazu kommt, in den Zelten Sems zu wohnen. Damit ist nicht die Eroberung semitischer Gebietstheile gemeint, sondern die Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft mit Sem, die Theilnahme an dem diesem verheißenen übernatürlichen Segen. Dieses Glück wird Japhet aber erst dann zutheil werden, wenn das Heil in Sem verwirklicht worden ist.

Der Segen Noes, die zweite messianische Prophezie, weist dem Protoevangelium gegenüber schon einen bedeutenden Fortschritt auf. Es wird dadurch das Völkergebiet bezeichnet, aus dem der den Stammeltern verheißene Sieger über den Satan hervorgehen soll. Dabei wird jedoch ziemlich klar betont, dass, wenn auch das Heil aus dem Menschengeschlechte hervorkommt, dennoch Gott selbst es sei, der es wirkt. Das Heil tritt auf als innige Verbindung mit Gott,

die jetzt langsam angebahnt wird. Sem ist vor allen zur Theilnahme an diesem Segen berufen.[1])

B. Die Völkertafel.

3. Nach der Mittheilung von Noes Tod entwirft Moses (Cap. 10) den Stammbaum der von seinen drei Söhnen Sem, Cham und Japhet abstammenden Völker, insoweit sie seinem Gesichtskreise erreichbar waren und nicht besondere Gründe ihn bewogen, einzelne zu übergehen. Dabei werden die Völker als Söhne aufgefasst, „die, von einem Vater entsprossen, wie weit sie auch immer sich trennen, wie verschieden in Geschäft und Lebensart, in Bildung und Macht sie sich gestalten mögen, dennoch überallhin die Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft tragen und bewahren".[2]) Erscheinen so die genannten Völker durch ihre Stammväter repräsentiert, so fallen doch wohl in den wenigsten Fällen die Namen der Stammväter und der von ihnen hergeleiteten Völker zusammen. Diese sind genannt entweder nach dem zur Zeit der Abfassung gebräuchlichen Namen, wie z. B. die einzelnen Stämme der Chanaanäer, oder nach dem Lande, welches sie damals bewohnten, wie z. B. Mizraim, Patrusim, oder von einer besonders wichtigen Stadt, was vielleicht von Sidon gilt, oder auch nach dem Stammvater selbst, wie Chanaan. Dass ganze Völker wie einzelne Personen dargestellt werden, entspricht ganz dem biblischen Sprachgebrauche; in der Völkertafel lassen die gebrauchten Pluralformen Sudim, Anamim u. s. w., sowie die Bemerkungen V. 5. 21. 31. mit dem Hinweise auf die Verschiedenheit der Sprachen, Stämme und Wohnsitze keinen Zweifel übrig. Es werden in der Völkertafel aber auch einzelne Individuen vorgeführt, so die drei Söhne Noes, Chanaan, der Sohn Chams, der Kuschite Nemrod, die zwei Söhne Hebers, Phaleg und Jectan.[3]) Mitunter dürfte es schwer sein, genau die Grenze zu ziehen.

[1]) Vgl. Himpel, a. a. O. S. 222 ff.

[2]) Knabenbauer, Über die Zeit der Abfassung und die Quellen der Völkertafel, „Katholik" 1870, II., S. 317. Vgl. Knobel, Die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850, S. 9 ff. Wenn Knobel schreibt: „Die Stammväter sind mythische Personen, während die von ihnen abgeleiteten Völker geschichtlich sind", so verräth er durch den ersten Satz eine Misskennung dessen, was der heilige Verfasser mit der Personificierung der Völker beabsichtigt hat.

[3]) Himpel (Ursprung und älteste Wohnsitze der Hebräer und ihnen verwandter Völker, „Theologische Quartalschrift" 1875, S. 569 ff.) erkennt auch hierin nur Völker- und Ländernamen, die dann auf den postulierten Stammvater übertragen worden seien. Hinsichtlich Chanaans müsste man dann wohl annehmen, dass Noe bei seinem Fluche den Cham genannt, der heilige Schriftsteller

4. Die Bestimmung der hier aufgeführten Völker und der Nachweis ihrer ethnographischen Zusammengehörigkeit ist das große Problem, welches die Völkertafel dem Forschergeiste bietet. So leicht einzelne Namen zu erklären sind, ebenso große Schwierigkeiten haben andere von jeher der Erklärung entgegengesetzt. In neuerer Zeit haben die Assyriologie und Egyptologie zur Erklärung der Völkertafel sehr wichtige Beiträge geliefert und dadurch frühere Erklärungsversuche theils corrigiert, theils bestätigt, theils haben sie über bisher räthselhafte Namen Licht verbreitet.

„Gomer (z. B.), der Sohn Japhets, repräsentiert die Gimirrai der Inschriften, die Kimerier der classischen Schriftsteller, die, von den Scythen der Steppen Russlands bedrängt, unter einem Anführer namens Teispes das assyrische Reich zu überschwemmen drohten, von Asarhaddon aber 670 vor Christus in einer großen Schlacht an der Nordostgrenze seines Reiches geschlagen wurden. . . . Das assyrische Madai entspricht dem Namen Meder, womit in den assyrischen Inschriften . . . die zahlreichen Stämme des heutigen Kurdistan bezeichnet wurden. . . . Jawan ist das griechische Wort „Jonier", wird aber im alten Testament gewöhnlich zur Bezeichnung der Insel Cypern verwendet, die auch auf den assyrischen Denkmälern „Insel von Jawan" oder „Insel der Jonier" heißt. . . . . Die Namen Tubal und Mesech kommen in den assyrischen Inschriften ebenso mit einander verbunden vor wie im alten Testament rc."[1])

Die, wenn auch noch lückenhafte Erklärung der Völkertafel läſst den Plan des Verfassers und die Weise der Ausführung erkennen, wodurch auch für weitere Forschung neue Fingerzeige gegeben werden. Die Völkertafel ist darnach vor allem ethnographisch, d. h., es sind jene Völker zusammengestellt, die nach ihrer gemeinsamen Abstammung zusammengehören. Die Anordnung ist aber auch geographisch; der Verfasser beginnt bei jeder Völkerfamilie mit den entlegensten Gliedern und schreitet dann immer näher gegen das Centralland Babylonien und Chaldäa, die Urheimat Israels, hin, wo er, sei es im Geiste, sei es in der Wirklichkeit, sich befindet.[2]) Dabei schenkt er jenen Völkern,

aber mit einer gewissen Freiheit den Namen Chanaan eingesetzt habe mit Rücksicht darauf, daſs in den Chanaanäern der Fluch am meisten zur Geltung gekommen sei.

[1]) Sayce, a. a. O. S. 41. Vgl. Schrader, Keilinschriften und A. T., S. 79 ff. Vigouroux, I., S. 244 ff. Brunengo, I., pag. 198 sqq.

[2]) Vgl. Knabenbauer, a. a. O. S. 297 ff. Der Auctor führt dann des weiteren aus, daſs von einem Theile der Völkertafel wahrscheinlich Abraham, vom

die für die älteste Geschichte Israels mehr von Bedeutung waren, größere Aufmerksamkeit; am eingehendsten berichtet er über das Stromgebiet des Euphrat und Tigris und über die Stämme der Chanaanäer.

C. Die Sprachverwirrung und die Zerstreuung der Völker.

5. Im 11. Capitel theilt die Genesis ein Ereignis mit, welches ein trauriges Licht auf die religiöse Entwicklung der Noachiden wirft. Der Bericht wird durch die Bemerkung eingeleitet, dass die ganze Erde damals „einer Lippe und derselben Worte gewesen", und dass die Menschen im Osten ausgezogen und ins Land Sennaar gekommen seien und dort ihre Wohnsitze aufgeschlagen haben. Sennaar ist der biblische Name Babyloniens, vielleicht identisch mit dem Sumir (Sumer) der Keilinschriften, welche mit diesem Namen das südlich von Akkad gelegene Gebiet bezeichnen.[1]) Diese Ebene ist in ihrer ganzen Ausdehnung Alluvialland, welches der Steine vollständig entbehrt. Darum verfielen die Ankömmlinge auf den Gedanken, aus Thon Ziegel zu brennen und in Ermangelung des Mörtels den Asphalt als Bindemittel zu verwenden. Die Untersuchung der altbabylonischen Bauten hat ergeben, dass sie durchwegs aus theils an der Sonne getrockneten, theils im Feuer gebrannten Backsteinen aufgeführt sind, welche besonders in den unteren Lagen mit Asphalt verbunden erscheinen. Die Bibel erwähnt nun eine bestimmte Verwendung dieser neuen Bauweise. Die Menschen in Sennaar fassten den Plan, eine Stadt und in derselben einen Thurm zu bauen, der bis in den Himmel rage, „damit sie nicht zerstreut würden über die Erde". Sie wollten also ein Denkmal ihrer Einheit errichten, einen Sammelpunkt, um den sie bei der immer steigenden Vermehrung sich scharen könnten. Durch seine Höhe sollte der Thurm den Beweis liefern, dass die durch Vereinigung gesteigerte Kraft der Menschen keine Grenzen kenne und Gott selber zu trotzen vermöge. Der Plan war eine Ausgeburt grenzenlosen Hochmuthes und deshalb gegen Gott selbst gerichtet; er bezeichnet den eigentlichen Beginn des Heidenthums als des vollendeten Abfalles von Gott. Die Einheit der Sprache leistete der Vereinigung der Kräfte im Kampfe gegen Gott gewaltigen Vorschub; darum verwirrte der Herr die einheitliche Sprache,

---

anderen Moses selbst der Verfasser sei. Insbesondere beweist er gegen Ebers (Egypten und die Bücher Moses, S. 36 ff.) und die neuere Kritik überhaupt, dass die ganze Anlage des Stammbaumes es verbiete, seine Abfassung in eine spätere, speciell in die Königszeit, zu verlegen.

[1]) Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 118 ff.

er zerriss das vereinigende Band und vereitelte so das übermüthige Beginnen.[1]) Sennaar wurde jetzt zum Ausgangspunkte einer Völkerwanderung, die sich nach allen Seiten hin ergoss.

6. Diesem Ereignisse wird gewöhnlich eine ganz universelle Bedeutung beigemessen. Die gesammte, damals lebende Menschheit habe nur eine und dieselbe Sprache geredet, und die ganze Menschheit sei von ihrem ursprünglichen Wohnsitze nach Sennaar gezogen. Dieses Land sei demnach die Wiege des ganzen Menschengeschlechtes, und alle Sprachen haben sich aus der Sprache der damals in Sennaar lebenden Menschen entwickelt. — Wir dürfen jedoch dem hier erzählten Ereignisse unbedenklich einen mehr localen Charakter zuschreiben. Dies versteht sich ganz von selbst vom Standpunkte jener aus, welche die Sintflut als anthropologisch beschränkt annehmen. Nach dieser Auffassung beschäftigt sich die Bibel überhaupt nur mehr mit den Noachiden. Aber selbst abgesehen davon, liegt die Annahme nahe, dass der heilige Auctor auch hier wieder einen engeren Kreis gezogen habe und nur jenem Theile der Noachiden seine Aufmerksamkeit schenke, der für den weiteren Gang der Erlösungsgeschichte von Bedeutung ist. Sennaar ist der Ausgangspunkt für die Geschichte Israels. Dorthin nun führt uns die Bibel mit ihrem Berichte. Sie meldet uns die gottlose Selbstüberhebung der dort wohnenden Menschen, an der sich wohl auch Glieder der Verheißungslinie betheiligt haben. Dadurch läßst sie uns den Grund erblicken, der Gott bewogen hat, mit der Ausführung des Erlösungsplanes in neue Bahnen zu lenken.

Es ist auch aus inneren Gründen wahrscheinlich, dass (zweifelsohne wegen Übervölkerung) nur ein, wenn auch dichter Zweig der Noachiden nach Sennaar gezogen, die übrigen aber theils in der Urheimat zurückgeblieben sind, theils von hier aus auch nach anderen Richtungen hin sich zerstreut haben.[2]) Brunengo (a. a. O.) und andere halten es sogar für durchaus nicht ausgeschlossen, dass Noe in den 350 Jahren nach der Sintflut außer Sem, Cham und Japhet noch andere Söhne gezeugt habe, von denen die Bibel keine Meldung mehr thut. Alle diese von dem Hauptstamme schon frühzeitig losgetrennten Völker waren bei dem Ereignisse in Sennaar schon wegen der localen Entfernung nicht betheiligt und werden auch aus diesem Grunde von der Bibel nicht berücksichtigt. Consequent kann man weiter annehmen, dass auch die Theilung der Sprachen schon vor dem Thurmbaue, sei

[1]) Vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, S. 151 ff.
[2]) Cf. Brunengo, I., pag. 216 sqq.

es bereits vor der Sintflut, sei es nach derselben, auf natürlichem Wege ihren Anfang genommen habe. Der Ausdruck der Genesis (11, 1) kol ha'ares (die ganze Erde) nöthigt hier ebensowenig wie beim Sintflutberichte zur Annahme, es sei darunter das ganze von Menschen bewohnte Gebiet zu verstehen. Die heilige Schrift leugnet also nicht eine Mehrheit der Sprachen, sie lässt uns hierüber einfach ohne Aufschluss; sie behauptet nur, dass die Menschen in dem von ihr ins Auge gefassten Umkreise einer und derselben Sprache sich bedient haben.

7. Der betreffende Bibeltext wird von einigen mit Origenes dahin erklärt, dass darin die Gemeinsamkeit der Denkungsart und der Sprache ausgedrückt sei; nach Kaulen bezeichnet saphà (Lippe) das grammatische, d^ebarim (Worte) das lexicalische Element der Sprache. Bereits Vitringa hat die Ansicht ausgesprochen, die Bibel meine nicht die Einheit der Sprache, sondern nur die Übereinstimmung im Denken; in neuerer Zeit haben auch katholische Gelehrte diese Ansicht wiederholt und vom philologisch-exegetischen Standpunkte aus zu erhärten gesucht. Demnach wäre die Verwirrung der Sprache eine Entzweiung der Gemüther gewesen. Aber „die Entfremdung der Gemüther allein, welche erst zur Zerstreuung und dann zur Sprachenscheidung geführt hätte, würde den Wortlaut zu sehr abschwächen; denn wohl heißt es „einer Lippe", aber doch nicht einer Sprache. . . . . Sprache kann für Rede und Gesinnung gebraucht werden; aber die Bibel legt auf das äußere Nichtverstehen einen großen Nachdruck."[1]) Wir halten also daran fest, dass hier ein wunderbarer Eingriff Gottes in die Sprache selbst stattgefunden und eine Theilung derselben hervorgerufen habe. Worin die nächste Wirkung dieses Eingriffes bestanden habe, und wie die Differencierung der Sprachen des weiteren erfolgt sei, ist vorderhand noch ganz unbekannt. Solange nicht feststeht, welche Sprachen es sind, die diesem Ereignisse ihren Ursprung verdanken, und solange das gegenseitige Verhältnis derselben und die gemeinsamen, zugrundeliegenden Elemente nicht eruiert sind, kann man über Vermuthungen nicht hinauskommen. Vielleicht wird die keilschriftliche Forschung auch diese Frage der Lösung näherbringen, besonders, wenn es gelingen sollte, das Verhältnis der akkadischen zur semitischen Sprache ganz klarzustellen und die gegenseitige Beziehung der Nationen zu bestimmen, die seit der ältesten Zeit in Babylonien vermischt aufgetreten sind. Ließe sich beweisen, dass die durch die Verwirrung ge-

[1]) Schanz, Apologie, I., S. 331. Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 9 ff.

theilte Sprache die Mutter der semitischen Sprachen sei, so wäre eine annehmbare Erklärung um vieles näher gerückt.[1])

§ 10.

Die Chronologie der Urgeschichte.

1. Chronologie des alten Testaments. — Die Chronologie ist eine unentbehrliche Hilfswissenschaft der Geschichte. Sie hat die Aufgabe, die von der Geschichte berichteten Ereignisse den Zeitmomenten zuzuweisen, in denen sie erfolgt sind, und nach diesen Zeitmomenten die historischen Ereignisse zu fixieren und anzuordnen. Die Chronologie ist demnach „das tragende, scheidende und zugleich verbindende Gerüste für die Construierung der Geschichtsdarstellung".[2]) Da das alte Testament Geschichte ist und als solche auch in der Bibel zur Darstellung kommt, so hat es auch seine eigene Chronologie. Die „biblische Chronologie" hat für die in der heiligen Schrift erzählten Ereignisse die Zeitmomente anzugeben, in denen sie sich zugetragen haben, und diese Ereignisse darnach zu ordnen.

Alle Culturvölker waren für ihre eigene Geschichte von der Nothwendigkeit einer solchen Fixierung und Anordnung überzeugt. Zugleich fühlten sie, um der Zeitbestimmung eine feste Grundlage zu verschaffen, das Bedürfnis, von einer festen Zeitmarke auszugehen und von derselben aus die Ereignisse nach Zeiteinheiten (Sonnen-, Mondjahre u. s. w.)[3]) vorwärts und rückwärts zu berechnen. Solche Zeitmarken wurden durch einen Wendepunkt in der Geschichte, durch furchtbare Katastrophen oder andere Ereignisse gegeben, die sich unauslöschlich in das Gedächtnis der Völker eingruben. So entstand der Begriff der Ära (ἐποχή). Ära ist „die Berechnung der Jahre von einem bestimmten Anfang an".[4]) In der heiligen Geschichte bieten solche Zeitpunkte, die freilich

[1]) In neuester Zeit hat Prätorius (Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, herausgegeben von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt, 1892, I., S. 21 ff., 369 ff.), zur etymologischen Aufhellung äthiopischer Wörter viele Metathesisformen angenommen. Fritz Hommel bemerkt dazu: „Wenn man in Betracht zieht, dass wir auch in anderen semitischen Sprachen, zumal bei Liquidis und Zischlauten, ähnliche Beispiele haben . . . ., so muss man Prätorius gewiss in vielen Fällen Recht geben" („Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft" 1892, S. 530). Vielleicht enthalten diese Metathesisformen einen Fingerzeig für die philologische Erklärung der Sprachverwirrung.

[2]) Himpel, Artikel „Chronologie" im Kirchenlexikon, III., 309.

[3]) Vgl. Lersch, Einleitung in die Chronologie, Aachen 1889, S. 14 ff.

[4]) Lersch, a. a. O. S. 31.

ohne System zur Berechnung verwendet wurden, die Befreiung aus Egypten, der Bau des salomonischen Tempels, die Zerstörung Jerusalems. Die Bücher der Makkabäer halten sich an die profane Ära der Seleuciden. Die wichtigsten Grenzmarken der Urgeschichte sind der Anfang des Menschengeschlechtes oder die Erschaffung Adams (von hier aus wird die Weltära berechnet) und die Sintflut. Für die chronologische Berechnung sind aber diese Ereignisse nicht geeignet, weil sie sich selbst nicht genau chronologisch fixieren lassen. Der allerwichtigste Wendepunkt in der Weltgeschichte war die Geburt des Weltheilandes Jesus Christus. Wenngleich es nicht gelingen will, das Jahr derselben mit Sicherheit anzugeben, so ist sie doch unter Christen als Zeitmarke allgemein maßgebend (christliche Ära).

Dadurch, dass die Bibel viele Ereignisse berichtet, die zugleich Gegenstand der profanen Geschichte sind und als solche auch von derselben chronologisch bestimmt werden, ist die Berührung der biblischen Chronologie mit der profanen gegeben. Es versteht sich von selbst, dass hier Übereinstimmung herrschen muss, und dass ein wirklicher Widerspruch zwischen beiden wenigstens auf einer Seite einen Fehler voraussetzt. Andererseits beschäftigt sich auch die profane Wissenschaft mit Thatsachen, die nur in der heiligen Schrift berichtet und dort nach ihren Zeitmomenten mehr oder minder genau bestimmt werden, und sucht sie selbständig mit ihren Mitteln chronologisch zu fixieren. Auch dadurch wird Gelegenheit, wie zur Übereinstimmung, so auch zum Widerspruch geboten. Es bestehen also eine Menge Berührungspunkte zwischen der biblischen und profanen Chronologie.

Thatsächlich wird von den Feinden des Glaubens besonders die Chronologie benützt, um die Unverläßlichkeit der biblischen Geschichtsdarstellung zu erweisen, weshalb es Pflicht des Theologen ist, dieser Frage näher zu treten und vor allem die gegen die Bibel erhobenen Vorwürfe als unbegründet darzuthun. Viel schwieriger ist es, die biblischen Ereignisse genau chronologisch zu fixieren und dann die thatsächliche Übereinstimmung zwischen biblischer und profaner Chronologie positiv zu erweisen.

2. Die Chronologie der Urgeschichte steht vor zwei Problemen: Sie soll 1) die Zeit der Sintflut, 2) die Zeit der Erschaffung der ersten Menschen oder das Alter des Menschengeschlechtes bestimmen. Gerade hier ist der Widerspruch der Wissenschaft am schärfsten. Hinsichtlich dieser zwei Ereignisse ist nämlich seit Jahrhunderten in der

christlichen Tradition eine Anschauung herrschend, welche von der Wissenschaft als ganz falsch erklärt wird; und weil diese Anschauung sich auf die chronologischen Angaben der heiligen Schrift selber stützt, so hat sich der Widerspruch mit großer Zuversicht auch gegen die Bibel selbst gekehrt. Diese Angriffe und der Fortschritt der natürlichen Wissenschaft haben gläubige Gelehrte veranlasst, über die Chronologie dieser Periode eingehende Forschungen anzustellen, welche folgende Resultate ergeben haben:

α) Die Zeit der Sintflut kann nicht mit Genauigkeit angegeben werden. Noch viel weniger ist es beim gegenwärtigen Stande der Wissenschaft möglich, das Alter des Menschengeschlechtes auch nur annähernd zu bestimmen. Dies wird wohl auch nie gelingen, weil die Voraussetzungen fehlen, welche die endgiltige Lösung dieser Frage erheischt.

β) Es kann aber mit großer Sicherheit eine Zeitgrenze angegeben werden, über welche hinauf, von der Gegenwart an gerechnet, diese Ereignisse zu verweisen sind.

γ) Sowohl die Sintflut als die Erschaffung der Welt sind viel weiter hinauf zu datieren, als die christliche Tradition bisher angenommen hat.

δ) Diese Resultate widerstreiten keineswegs den Angaben der heiligen Schrift. Die biblischen Zeitangaben dienen überhaupt nicht dazu, die Ereignisse der Urzeit chronologisch festzustellen.

3. Die Zeit der Sintflut. — Die Sintflut reicht selbstverständlich ziemlich weit über die Anfänge der asiatischen und afrikanischen Cultur hinauf; fällt doch wahrscheinlich der Thurmbau zu Babel mit der ersten Staatenbildung im Stromgebiete des Euphrat und Tigris zusammen. Das letztere wird uns nicht nur durch den Text der Bibel nahegelegt, sondern findet auch darin eine Bestätigung, dass der mit dem Nemrod der Bibel identische Izdubar bei den Babyloniern als mythischer Held noch nicht Gegenstand der Geschichte, sondern der Sage ist. Es handelt sich nun darum, die Anfänge der Geschichte und Cultur in den genannten Gebieten zu bestimmen. — Eine Unmasse wissenschaftlichen Materials, welches bis in das graueste Alterthum hinaufreicht, hat es ermöglicht, diese Frage der Lösung um vieles näher zu bringen. In den alten Denkmälern wird uns nämlich so manches aus der ältesten Geschichte bezeugt; ebenso lässt sich die Entwicklung der Cultur bis zu ihren Anfängen verfolgen, wie auch die hier besonders wichtige Geschichte der Sprache und der Schrift schon bedeutend aufgehellt ist. Besonders willkommen sind zahlreiche, ganz verlässliche chronologische Angaben, welche den Resultaten der Forschung eine sichere Stütze bieten oder auch zur Correctur oder Ergänzung dienen. Es ist jetzt fast mit Gewissheit festgestellt, dass die Begründung der ersten Dynastie in Egypten in das vierte Jahrtausend, und zwar in die erste Hälfte desselben fällt. Der Anfang der egyptischen

Geschichte, wenn man auch die Ansiedelung dazurechnet, geht vielleicht über das Jahr 4000 zurück. Wohl noch weiter hinauf läßt sich die Geschichte und noch mehr die Cultur auf *asiatischem Boden* verfolgen. *Hommel*[1]) setzt den ältesten bekannten König von Südbabylonien (Ur-ghan von Sirgulla) beiläufig um das Jahr 4500 an, die ältesten uns bekannten Erzeugnisse der Cultur aber, schriftlose Siegelcylinder mit sehr rohen, phantastischen Formen, noch einige Jahrhunderte hinauf. Sind diese Ziffern wohl auch zu hoch gegriffen — unsicher sind sie jedenfalls — so ist es doch von vorneherein fast gewiss, dass hinsichtlich der Cultur und der Geschichte Asien die Priorität vor Egypten gebürt.[2]) Wir kommen also schon mit der Zerstreuung der Völker jedenfalls in das vierte, wenn nicht in das *fünfte* Jahrtausend vor Christus hinein; die Sintflut ist aber noch weiter hinauf zu versetzen. Diesen Resultaten gegenüber ist es überflüssig, auf die *phönizische* Geschichte hinzuweisen, die uns ebenfalls weit über den traditionell angenommenen Zeitraum hinaufführt.[3])

4. *Das Alter der Menschheit.* — Die Wissenschaft ist außerstande, das Alter der Menschheit von der Sintflut aus zu berechnen; es bleibt ihr bei dieser Aufgabe nichts anderes übrig, als den durch Urkunden erhellten Boden zu verlassen und andere Wege einzuschlagen, nämlich *den Spuren nachzugehen*, welche der Mensch auf der Erde zurückgelassen hat, und nach diesen Spuren die Zeit zu bestimmen, in welcher er zuerst aufgetreten ist. „Eine *zweifache* Spur seiner Anwesenheit läßt der Mensch hienieden zurück: die *Überreste des eigenen Körpers* und die *Werke seiner Hände*. Aus vorgefundenen menschlichen Knochenresten Schlüsse auf das Alter, Race u. s. w. zu machen, ist Sache der *Anthropologie*. Die Werke, welche die Spur des Menschen bezeichnen (insoweit sie hier in Frage kommen), sind . . . Wohn- und Grabstätten, Waffen und Geräthe aller Art, Merkzeichen seiner Thätigkeit an den verschiedensten Naturgegenständen . . . Diese erforscht die *Archäologie*. Die Überreste des Menschen und seiner Werke finden sich aber auf der Erde, öfter noch im Erdboden, und darum fällt häufig bei Feststellung des Alters solcher Überreste das Urtheil derjenigen Wissenszweige in die Wagschale, welchen die *Erforschung der Erdkruste* obliegt. Jene Überreste treten mehrfach als gleichalterige mit den Bodenschichten auf, in denen sie sich vorfinden, mit den Thier- und Pflanzenresten, *denen sie untermengt* scheinen. Es muss dann in der Altersfrage auch *Geologie* und *Paläontologie* vernommen werden."[4])

Der Weg, den die Forschung dabei einzuschlagen hat, ist beiläufig durch folgende Schritte gekennzeichnet: α) Sie muss die *Altersverhältnisse* bestimmen, welche zwischen gefundenen Spuren menschlichen Daseins und der Schichte bestehen, in der sie entdeckt wurden. Schon dies ist oft schwer; besonders muss man sich davor hüten, von vorneherein für beide ein gleiches Alter anzunehmen. Weil nämlich die Erdschichten anfangs sehr weich sind, so kommt es oft vor, dass darin

---

[1]) Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885, S. 166 ff., 281 ff.

[2]) Vgl. *Hommel*, a. a. O. S. 11 ff.

[3]) Vgl. *Knabenbauer*, Bibel und Chronologie, „Stimmen aus Maria Laach" 1874, VI., S. 164 ff. *Himpel*, a. a. O. Sp. 317—321.

[4]) *Hummelauer*, Die Zeitenmesser der Urgeschichte, „Stimmen aus Maria Laach" 1878, XIV., S. 43.

eingebettete Gegenstände langsam tiefer sinken, um von mehr gewaltsamen Einflüssen zu schweigen, die eine Verschiebung zur Folge haben konnten. — β) Sodann ist festzustellen, welcher geologischen Periode und welcher Phase derselben die betreffende Erdschichte zugehört. Durch Vergleichung der übereinander liegenden Schichten erhält man das relative Alter derselben, und zwar umso sicherer, je mehr die Annahme eines ruhigen, regelmäßigen Verlaufes der Schichtenbildung an diesem Orte feststeht. Dazu kommen dann die Vergleiche analoger Schichten an anderen, auch sehr entfernten Theilen der Erdoberfläche. — γ) Die Paläontologie hat zu erforschen, mit welchen vorweltlichen Thieren der so in Betrachtung stehende, entdeckte Mensch gleichzeitig gelebt habe; sie kommt dabei in die Lage, die bisherigen Ergebnisse zu bestätigen, noch mehr sicher zu stellen, zu ergänzen oder zu corrigieren.

Auf diese Weise gelangt man zur geologischen Bestimmung des Alters der betreffenden Funde, auf der erst die chronologische Berechnung sich aufbauen kann. Aus der Menge des entdeckten Forschungsmaterials kann dann mit Zuhilfenahme der Anthropologie und Archäologie durch fortgesetzte Vergleichung und Berechnung ein Rückschluss gemacht werden auf die Länge der Zeit, die vom Beginne des Menschengeschlechtes überhaupt bis zum Auftreten des entdeckten Menschen etwa verstrichen sein mochte. Es ist leicht einzusehen, dass diese Berechnung im besten Falle nur ein ungefähres Resultat liefern kann; denn das Beobachtungsmaterial ist für diese Aufgabe noch viel zu gering und auch dieses noch viel zu wenig erforscht.

Das Problem, um welches es sich hier zunächst handelt, ist die Frage, ob ein tertiärer Mensch entdeckt worden sei, ob also das Auftreten des Menschengeschlechtes in die geologische Tertiärperiode zurückreiche. Die Gegner der Offenbarung haben dies wiederholt bejaht und daran die Behauptung geknüpft, dass das Menschengeschlecht bereits Hunderttausende von Jahren alt sei. Diese Behauptung wurde besonders im Interesse der Descendenztheorie aufgestellt, um für die Entwicklung des Thieres zum Menschen den nöthigen Spielraum zu gewinnen. Die solide Forschung hat aber noch immer die Voreiligkeit solcher Schlüsse nachgewiesen. „Für das Tertiär sind keine fossilen Knochen nachzuweisen. Von keinem der aufgefundenen Knochen liegt es offen klar, dass er in die gleiche Zeit mit den tertiären Ablagerungen gehört, aus denen man ihn gezogen hat. Auch andere Spuren des tertiären Menschen haben sich als trügerisch erwiesen.“[1]) „Die Quartärzeit ist die beginnende Ära des Menschen. Dieser Satz ist von der positiven Forschung erwiesen.“[2]) Dieselbe hat ergeben, dass schon in der Periode des geologischen Diluviums, also in der ersten Hälfte des Quaternärs, das Menschengeschlecht über die Erde weit verbreitet war; weiter hinauf hat sie uns bis dato nicht geführt. Wohl wurde die Gleichzeitigkeit des Menschen mit dem Pliocen der Tertiärperiode nachgewiesen; aber „der pliocene Mensch braucht streng genommen um nichts älter zu sein als der diluviale Mensch, dessen Existenz längst feststeht, und der eiszeitliche Mensch, dessen Spuren man, weil der Mensch der Eiszeit wahrscheinlich die ungastlichen Gletscher mied, vielleicht noch lange ver-

[1]) Schanz, Apologie, S. 336.

[2]) Duilhé de Saint-Projet (Braig), Apologie, S. 514.

geblich suchen wird".[1]) Genauer konnte das Alter des Menschengeschlechtes bisher nicht bestimmt werden. Schon mit Rücksicht auf die Zeit der Sintflut wird man nicht fehl gehen, das Auftreten des Menschen spätestens in das siebte Jahrtausend vor Christus zu verweisen.

Vgl. hierüber in den „Stimmen aus Maria Laach": Hummelauer, Die Zeitenmesser der Urgeschichte, 1878, XIV., S. 41 ff., 164 ff., 270 ff.; Der tertiäre Mensch, S. 481 ff.; Die Eiszeit, 1878, XV., S. 71 ff., 173 ff., 265 ff.; Der diluviale Mensch, S. 453 ff.; Geologische Berechnungen des absoluten Alters der Menschheit, 1879, XVII., S. 66 ff., 140 ff. Reusch, Bibel und Natur, S. 519—591. Güttler, Naturforschung und Bibel, S. 279—308. Duilhé de Saint-Projet (Braig), Apologie, S. 513 ff. Schanz, Apologie, I., S. 335 ff.

5. Die Zeitberechnung der Bibel. — Mit diesen Resultaten der Wissenschaft scheint die Bibel in flagrantem Widerspruch zu stehen. Denn sie enthält auch eine, wie es scheint, sehr genaue, chronologische Berechnung der Urgeschichte, und zwar mittels der Genealogien. Sie theilt nämlich die Stammeltern der Verheißungslinie von Adam bis Noe und von Noe bis Abraham (11, 10—26) mit und gibt dabei die Lebensdauer der Patriarchen, sowie das Alter an, in welchem jeder seinen nächstgenannten Abkömmling gezeugt hat.

„Das chronologische System der heiligen Schrift erscheint demnach als ein höchst einfaches, leichtes und durchsichtiges. Vor uns liegt die Reihe der Stammväter; der Termin ihrer Geburt und ihr Tod ist genau fixiert. Was erscheint somit leichter als die Bestimmung der jeweiligen Zeiträume? Die Posten sind uns gegeben, wir brauchen nur zu addieren."[2]) Wenn man die Zahlen des Urtextes, mit dem die Vulgata übereinstimmt, addiert, so erhält man von der Erschaffung Adams bis zur Sintflut 1656, von der Sintflut bis Abraham 292, von Adam bis Christus beiläufig 4000 Jahre, während oben schon die Sintflut über das Jahr 4000 zurückversetzt wurde.

Der Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft ist auch hier nur ein scheinbarer, und zwar deshalb, weil die Angaben der Bibel trotz dem gegentheiligen Scheine zu einer chronologischen Berechnung unbrauchbar sind.

α) Vor allem sind ihre Zahlen unsicher und darum unverlässlich. Wenngleich die Zahlen im Original richtig waren, so wissen wir doch nicht, ob diese Zahlen unverändert auf uns gekommen sind. Zunächst ist zu beachten, dass die Texte bedeutend von einander abweichen. Die Septuaginta zählt von Adam bis zur Sintflut 2242,

---

[1]) Hummelauer, Der tertiäre Mensch, „Stimmen aus Maria Laach" 1878, XIV., S. 494.

[2]) Knabenbauer, a. a. O. S. 176.

von der Sintflut bis Abraham 1172 Jahre, anders wiederum der samaritanische Pentateuch. Mindestens ein Text muss corrumpiert sein. Die hohen Zahlen der Septuaginta für die Zeit von der Sintflut bis Abraham sind sehr verdächtig; aber auch hinsichtlich des Urtextes ist uns nicht verbürgt, ob nicht die Zahlen durch Abschreiber ihre ursprüngliche Richtigkeit wenigstens zum Theile eingebüßt haben.[1])

β) Dazu kommt noch, dass wir nicht wissen, inwieweit die Stammhalter vollzählig angegeben sind. Die heilige Schrift überspringt bei ihren Genealogien sehr häufig einzelne, oft viele Mittelglieder, wie zum Beispiele I. Paral. 26, 24 Subael, der Schatzmeister Davids, als filius Gersom filii Moysi aufgeführt wird. Daraus sieht man, dass sie das Wort „Sohn" in der Bedeutung von „Nachkomme" gebraucht. In derselben Weise wird auch, unserem Sprachgebrauche ganz entgegen, mit dem Worte genuit (jalad) der weitere Begriff der mittelbaren Zeugung verbunden. Dies ist besonders klar aus der Genealogie Christi bei Matthäus (1, 8), wo es mitten in der Reihe unmittelbarer Zeugungen heißt: „Joram zeugte den Ozias", obwohl dieser der Urenkel Jorams war. Auf Seite des Subjects bedeutet es zwar auch hier den Act der Zeugung; deshalb verschlägt es nichts, wenn das Datum einer solchen mittelbaren Zeugung nach dem Lebensjahre bestimmt wird, in welchem der „Zeugende" den die Stammlinie weiterführenden Sohn erhalten hat, wie es in der Genesis der Fall ist. Auch hier können ebenso gut wie bei Matthäus Mittelglieder übersprungen sein; ja, in einem Falle ist dies sogar nachweisbar. In der Genesis (11, 12) heißt es nämlich: Porro Arphaxad vixit 35 annis et genuit Sale; im Geschlechtsregister des Lucas aber (3, 35. 36) wird hier ein Glied eingeschoben: Sale, qui fuit Cainan, qui fuit Arphaxad. Durch dieses eine Beispiel wird der chronologischen Berechnung durch die Zahlen der Bibel die Sicherheit entzogen. Diese Zahlen dienen also nicht dazu, die Dauer der Urgeschichte chronologisch festzustellen.[2]) So etwas liegt aber auch dem Zwecke der Bibel vollständig fern. „Man lasse ja nie außeracht, dass die Geschichtsschreibung der heiligen Schrift wesentlich Heilsgeschichtsschreibung ist, die zum Zwecke hat, Gottes Heilsvorsehung und Heilsplan zu zeichnen. Die Realisierung dieses Heilsplanes, seine Fort-

[1]) Vgl. Lederer, Die biblische Zeitrechnung, Erlangen 1889, S. 5 ff.

[2]) Vgl. Lederer, a. a. O. S. 15 ff. Der Versuch, die genealogischen Angaben der Genesis als entscheidend für die Zeitrechnung der Urgeschichte zu verwerten, sollte demnach als veraltet gelten. Dem ist aber nicht so. Selbst in den

leitung von Geschlecht zu Geschlecht ist an keine Zeit gebunden; sie erfordert also auch kein chronologisches System nach unseren Begriffen." [1]) Bietet also die heilige Schrift keine chronologische Berechnung der Urgeschichte, so ist hier ein Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft von vorneherein ausgeschlossen. Darum neigen gerade auf diesem Gebiete „die strengsten Exegeten und Theologen immer mehr dahin, den wissenschaftlichen Untersuchungen jeder Art freies Feld zu lassen. Sie können auch nicht anders, wenn sie ihr eigenes Interesse verstehen. Andererseits weigern sich die angesehensten Gelehrten, die

---

letzten Jahrzehnten noch wurden auf Grund der Genealogien chronologische Systeme aufgestellt und der Ausgleich der so gewonnenen Zeitrechnung mit der profanen Geschichtswissenschaft, ja sogar mit der Egyptologie und Assyriologie versucht. So glaubte Raska (Die Chronologie der Bibel im Einklange mit der Zeitrechnung der Egypter und Assyrer, Wien 1878, S. 19) unter anderem die 292 Jahre zwischen der Sintflut und Abraham aufrecht halten zu können. — Ein ungenannter Auctor, E. A. (Die Chronologie der Genesis im Einklange mit der profanen, Augsburg 1881, S. 61), kommt bei Berechnung der Weltära mit einem ganz eigenen, geheimnisvollen System glücklich unter die 4000 Jahre herab und setzt die Erschaffung Adams auf 3984 vor Christus an. Solche Versuche sind von vorneherein aussichtslos und darum der anstrengenden Rechenkünste nicht wert, die dazu verwendet werden. — Viel einfacher hat sich vor kurzem Paret (Forschungen über die wahrscheinlichste Weltära zur Klärung der biblischen und weltgeschichtlichen Chronologie, Stuttgart 1890) die Arbeit gemacht. Die Bibel ist ihm nicht bloß das einzige, sondern auch ein ganz ausreichendes Mittel zur Berechnung der Weltära. Der Verfasser begründet seinen Standpunkt mit den Worten: „Die Grundlage zur Berechnung der wahrscheinlichen Weltära steht eben einmal objectiv und positiv in der Bibel da, man mag sie verleugnen oder ignorieren; es ist ein Unrecht gegen Gottes Wort, wenn man das thut; denn man schneidet ihm dabei von seiner Ehre ab, die Leuchte der Zeiten und Ewigkeiten zu sein" (S. 47). Mit großer Zuversicht nimmt Paret die Zahlen der Septuaginta mit einer einzigen Ausnahme als die richtigen hin. Überhaupt geht der Verfasser in seiner Darstellung mit einer staunenswerten Sicherheit zuwerke, was wohl auch darin seinen Grund hat, dass ihm der gegenwärtige Stand der historischen, insbesondere der babylonisch-assyrischen Forschung vollständig fremd ist, weshalb z. B. noch Belus, Ninyas, Semiramis u. s. w. mit genauer Angabe ihrer Regierungszeiten als Beherrscher des assyrischen Reiches aufgeführt werden. Und eine solche Arbeit wird unternommen „zur Apologie und zum Schutze der Bibel!" Da ist wohl nur der Hinweis auf die S. 13, Anmerkung 1, angeführten Worte des heiligen Augustin am Platze.

[1]) Knabenbauer, a. a. O. S. 371 ff. Die Lücken in den Geschlechtsregistern erklären sich „aus ihrem Zwecke. Zu diesem genügte es auch, wenn die Reihe der Geschlechtsfolge nicht vollständig angegeben wurde. Waren nur die wichtigeren Glieder hervorgehoben und ihr geschlechtlicher Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden nachgewiesen, so war das Ziel der Darstellung erreicht." Lederer, a. a. O. S. 16.

bedeutendsten Vertreter der exacten Forschung, so sehr sie die Nothwendigkeit zugeben, die bis jetzt üblichen Vorstellungen und Daten abzuändern, doch entschieden, abenteuerliche Hypothesen und sinnlos übertriebene Schätzungen zuzulassen. Wie die beschränkten Interpretationen der heiligen Schrift, welche theilweise die Vorzeit hatte, niemals Glaubenssache waren, so sind die ungemessenen Ansprüche der neuesten Zeit niemals die Sache der Wissenschaft gewesen."[1])

Zur biblischen Chronologie der Urgeschichte vgl. Knabenbauer, a. a. O., 1874, VI., S. 358—373. Güttler, S. 309—317. Duilhé (Braig), S. 506—525. Schanz, I., S. 333—335. Himpel, Artikel „Chronologie" im Kirchenlexikon, III., S. 311—323.

---

[1]) Duilhé (Braig), a. a. O. S. 518.

Zweiter Abschnitt.

Von Abraham bis Moses.

§ 11.

Die Auserwählung Israels.

1. Noe hatte über Sem und dessen Nachkommenschaft den Segen gesprochen und Jahve als denjenigen gepriesen, der mit Sem in eine Gnadenverbindung sich einlassen und dadurch diesen Segen verwirklichen werde. Es hatte demnach den Anschein, als ob der Segen des Patriarchen der ganzen von seinem Erstgeborenen abstammenden Völkerfamilie, den Semiten überhaupt, zugedacht sei. Thatsächlich war dies nicht der Fall. Der Segen galt in seiner Fülle nur jener Geschlechtslinie, durch welche Sem Stammvater des verheißenen Siegers über die Schlange wurde.[1]) Insoferne hat sich im gleichen Schritte mit der immer weiteren Verzweigung von Sems Nachkommenschaft das Gebiet des Segens immer mehr verengert. Die außerhalb der Verheißungslinie stehenden Glieder hatten am Segen ihres Stammvaters nur insoweit Antheil, als sie sich rühmen durften, mit der beglückten Stammlinie gleichen Ursprung zu haben, demselben Völkergebiete anzugehören, aus dem der Segen hervorkommen sollte.

Nach dem Plane Gottes war aber diese Beschränkung des göttlichen Segens auf eine bestimmte Familie nur vorübergehend; dann trat eine Erweiterung ein. Der Herr ließ aus einer Familie dieser gesegneten Stammlinie ein ganzes Volk hervorwachsen. Dieses Volk war berufen, in seiner Gesammtheit des über Sem gesprochenen Segens theilhaftig zu werden; auch fieng erst in diesem Volke der Segen an, nach seinem inneren Reichthume sich zu entfalten. Die Vorbereitung auf die Erlösung tritt damit in ein neues Stadium,

---

[1]) Vgl. Himpel, „Theologische Quartalschrift" 1859, S. 226.

welches durch die Auserwählung Israels zum Volke Gottes gekennzeichnet ist. Gott ließ die Menge der Völker ihre Wege gehen (Apostelgesch. 14, 15); Israel aber wählte er dazu aus, um in ihm den verheißenen Segen vorzubereiten und zu verwirklichen.

2. Die Bedeutung, welche die Auserwählung für Israel hatte, ist im Folgenden genauer zu bestimmen:

α) Gott hat das Volk Israel herausgehoben aus der Menge der übrigen Völker und in ein besonders inniges Verhältnis zu sich gesetzt, von dem alle anderen ausgeschlossen waren. Er hat es als sein Eigenthum[1]) erklärt und darum auch sein Volk, sich selbst aber den Gott Israels[2]) genannt.

β) Dieses Verhältnis hat Gott durch einen beiderseitigen Vertrag, durch ein Bündnis besiegelt (vgl. Gen. 15, 18. Exod. 24.), in welchem beide Theile zu gewissen Leistungen sich verpflichteten (Bundespflichten). Das Volk sollte im allgemeinen leisten, was die Menschheit Gott versagt hatte; es sollte die Treue gegen seinen Gott bewahren[3]), durch den wahren Glauben und die Erfüllung des göttlichen Willens auf die Ankunft des Messias sich vorbereiten.

Gott hinwieder versprach dem Volke Folgendes zu leisten: Im allgemeinen wollte Gott den Israeliten eine ganz besondere Fürsorge zukommen lassen. Er ist ihr Vater, der sie, seine Kinder, gemacht, geschaffen, ernährt und großgezogen hat[4]); er behütet sie wie seinen Augapfel.[5])

1) Diese Sorge Gottes bewährte sich vor allem darin, dass in Israel nicht bloß die Uroffenbarung in ihrer Reinheit erhalten blieb, sondern dasselbe noch zum Träger neuer Offenbarungen gemacht wurde, die vor allem den Erlöser und das Erlösungswerk zu ihrem Gegenstande hatten.[6])

---

[1]) Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris de cunctis populis, qui sunt super terram (Deut. 7, 6). Pars autem Domini populus eius, Iacob funiculus haereditatis eius (Ibid. 32, 9).

[2]) Assumam vos mihi in populum et ero vester Deus (Exod. 6, 7). Ero Deus vester, vosque eritis populus meus (Levit. 26, 12).

[3]) Dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris .... et custodias omnia praecepta illius (Deut. 26, 18).

[4]) Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te et fecit et creavit te? (Deut. 32, 6; cf. Is. 1, 2; Bar. 4, 7. 8.)

[5]) Custodivit (populum) quasi pupillam oculi sui. Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans expandit alas suas, et assumpsit eum atque portavit in humeris suis (Deut. 32, 10. 11).

[6]) Quid ergo amplius Iudaeo est, aut quae utilitas circumcisionis? Multum per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia

2) Aus Israel sollte der Erlöser hervorgehen.[1])

3) Dieser wird vor allem in Israel selbst das Heil wirken, welches dann durch Israel den Heiden zukommen soll. Darum spricht Christus zum kanaanäischen Weibe: Non sum missus, nisi ad oves, quae perierunt domus Israel (Matth. 15, 24; cf. 10, 6) und zur Samariterin am Jacobsbrunnen: Salus ex Iudaeis est (Ioan. 4, 22).

4) Auch in **irdischer** Hinsicht war das auserwählte Volk der Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes. Er hat es herausgenommen aus den Heidenvölkern und ihm ein „**vorzügliches Land**" angewiesen, das „von Milch und Honig floss". In diesem Lande sollte es Gottes **Segen** nach innen, Gottes **Schutz** nach außen in reichlichstem Maße genießen (vgl. Exod. 3, 8; Lev. 26, 3—13).

5) In diesem Lande sollte das auserwählte Volk der Gnadengegenwart Gottes sich erfreuen. Der Herr schlug mitten unter ihm seinen Wohnsitz auf (vgl. Exod. 25, 8; 29, 45), um sein Volk auch in staatlicher Hinsicht als König und Gesetzgeber zu regieren, wodurch dem ganzen Gesetze Israels die Auszeichnung göttlichen Ursprunges und damit zugleich die beste Garantie innerer Vortrefflichkeit zutheil wurde.[2])

Gott hat Israel auserwählt nicht wegen der Gerechtigkeit des Volkes, sondern „damit er sein Wort erfülle, das er unter einem Eide seinen Vätern versprochen hat, dem Abraham, Isaac und Jacob" (Deut. 9, 5).

Dieses Versprechen hatte vorzüglich die Abstammung Christi zum Gegenstande. Der heilige Thomas schreibt hierüber: Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, **ut ex eis Christus nasceretur.** Decebat enim, ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret ..... Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae, ut talis promissio ei fieret ..... **sed ex gratuita Dei electione et vocatione** (Summa Theol. p. I. IIae. q. 98. a. 4).

3. **Stellung der Heiden während dieser Periode.** — α) Es liegt im Begriffe der Auserwählung, dass die Heiden (Nicht-Israeliten) keinen Antheil hatten an der bevorzugten Stellung

Dei (Rom. 3, 1. 2). — Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio (Hebr. 1, 1. 2).

[1]) Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula (Rom. 9, 5).

[2]) Nec est alia natio tam grandis, quae habeat deos appropinquantes sibi, sicut Deus noster adest cunctis obsecrationibus nostris. Quae est enim alia gens sic inclita, ut habeat ceremonias iustaque iudicia et universam legem (Deut. 4, 7. 8).

des israelitischen Volkes.[1]) Das heißt aber nicht: Gott kümmerte sich nicht um die Heiden, sondern: er wandte, um sie in der Wahrheit und Gerechtigkeit zu erhalten, nicht die außerordentlichen Mittel an wie in Israel.

β) Diese Zurücksetzung sollte aber nur für die Zeit der Vorbereitung des Heiles dauern. Hat dasselbe einmal in Israel festen Fuß gefasst, dann werden auch die Heiden in gleicher Weise daran theilnehmen.[2]) Diese Wahrheit ist am Beginne der Periode, bei der Berufung Abrahams, deutlich ausgesprochen worden: In te (in semine tuo 22, 18) benedicentur universae cognationes terrae (Gen. 12, 3). Im Laufe der Geschichte wird sie von den Propheten in einemfort wiederholt.

γ) Auf die Stunde der Erlösung sollten auch die Heiden sich vorbereiten, wozu sogar der tiefe sittliche Verfall beitragen musste. Dieser brachte ihnen nämlich das Traurige ihrer Lage zur Besinnung, rief das Bedürfnis der Erlösung und die Sehnsucht darnach wach und machte so die Gemüther empfänglich für die Predigt des Heiles. Durch den vielfachen Verkehr mit dem israelitischen Volke, welchen besonders die Zerstreuung desselben herbeigeführt hat, wurden die Heiden mit dem Heilsplane Gottes bekannt, und bekam ihre Sehnsucht nach Erlösung die rechte Richtung.

δ) Aber auch während der Zeit der Ausschließung waren sie keineswegs dem Verderben preisgegeben. Außer der Uroffenbarung, dem Gemeingute aller Völker, hat ihnen Gott das unauslöschliche Licht der Vernunft gelassen, durch welches sie leicht in der wahren Gotteserkenntnis sich hätten erhalten können (Weish. 13, 8. 9; Röm. 1, 19. 20); er hat ihnen die Stimme des Gewissens gelassen, welche das göttliche Gesetz beständig verkündet (Röm. 2, 14. 15); durch natürliche Wohlthaten war er ihnen beständig nahe und hat sie so zur Dankbarkeit und Liebe angereizt (Apostelgesch. 14, 16); auch ist kein Zweifel, dass die Heiden hinreichende Gnaden empfiengen und von der Erbsünde sowohl als auch von den wirklichen Sünden befreit werden

---

[1]) In praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas (Act. 14, 15).

[2]) Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et vocem meam audient: et fiet unum ovile et unus pastor (Ioan. 10, 16). Non est distinctio Iudaei et Graeci: nam idem Dominus omnium, dives in omnes, qui invocant illum (Rom. 10, 12; cf. Act. 10, 9—16).

konnten, wenngleich wir über die ihnen hiezu gebotenen Mittel keine näheren Aufschlüsse haben.[1]) Wir finden auch wirklich mitten unter heidnischen Völkern nicht bloß die wahre Erkenntnis Gottes verbreitet (Melchisedech war ein Chamite [Gen. 14, 18—20]; Raguel-Jethro ein Madianite [Exod. 2, 16]), sondern sogar Männer, die dem auserwählten Volke als Tugendmuster vorgestellt wurden (Job). Es ist darum kein Heide zugrunde gegangen, außer durch eigene Schuld; quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet eum et operatur iustitiam, acceptus est illi (Act. 10, 34. 35).[2])

4. Die Periode der Auserwählung reicht von Abraham bis Christus und theilt sich in drei Zeitabschnitte:

I. Von Abraham bis Moses. — Die Heranbildung des israelitischen Volkes.

II. Von Moses bis zum babylonischen Exil. — Israel in seiner Selbständigkeit.

III. Vom babylonischen Exil bis Christus. — Israel unter den Heidenvölkern.

Gott hat sein Volk langsam und schrittweise herangebildet, gleichsam von Kindheit an auferzogen. Dieses Erziehungswerk ist in zwei deutlich unterschiedenen Zeiträumen erfolgt. Der erste erstreckt sich

a) von der Berufung Abrahams bis zum Tode Jacobs (Gen. 12—49). — Während dieser Periode bewegt sich die Geschichte der Auserwählung im Kreise einer einzelnen Familie, der Patriarchenfamilie. Abraham wird zum Stammvater des Volkes Gottes auserwählt, er ist der heilige Wurzelstock, aus dem Israel hervorwächst. In seiner Familie werden während zweier Generationen die unedlen Reiser abgetrennt, während sich aus Abraham sein Enkel Jacob als der edle Stamm herausbildet, dessen zwölf Söhne zu den zwölf Stämmen Israels werden. Diese Entwicklung ist während des zweiten Zeitraumes erfolgt, der sich erstreckt

b) vom Tode Jacobs bis Moses (Gen. 50—Exod. 2). — Die heilige Schrift übergeht denselben fast ganz mit Stillschweigen, weil die einzelnen Begebenheiten für die Heilsgeschichte nicht von Bedeutung sind.

[1]) (Deus) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire (I. Tim. 2, 4).

[2]) Cf. Zschokke, Historia sacra Veteris Testamenti, pag. 57.

§ 12.

Das heilige Land und seine Bewohner.

A. Beschreibung des Landes.

1. Das Land, in welchem vorzüglich von der Berufung Abrahams an die heilige Geschichte sich abspielt, wird mit mehreren Namen benannt. Nach seinen damaligen Bewohnern heißt es „Land Chanaan", jedoch nur in seiner Ausdehnung vom Meere bis zum Jordan. Nach den späteren Bewohnern hieß es auch „Land Israels". „Palästina" ist zunächst nur der Name für das Gebiet der Philister (Philistia), wurde aber später von den griechischen Schriftstellern als Bezeichnung des ganzen Landes verwendet. — Wegen seiner Bedeutung für die Heilsgeschichte heißt es „Land der Verheißung" (Hebr. 11, 9) oder das „gelobte Land", wegen der heiligen Geschichte, deren Schauplatz es war, das „heilige Land" (terra sanctificata, Zachar. 2, 12). In den Keilinschriften wird es als acharri, Westland, eigentlich „Hinterland", bezeichnet.

Die Grenzen des Landes werden nicht immer auf gleiche Weise angegeben. „Verheißen" wurde dem Abraham nur Chanaan; in Wirklichkeit hat Israel ein bedeutend größeres Gebiet erobert, zeitweilig aber auch einen Theil von Chanaan nicht innegehabt. Chanaan war im Osten vom Jordan begrenzt; die Westküste des todten Meeres gehörte aber nicht mehr dazu. Die Ostgrenze des Reiches war aber jenseits des Jordan die syrisch-arabische Wüste. Die Süd- und Nordgrenze wird Num. 34, 3—13 und Jos. 15, 1 genau angegeben; jedoch ist es schwer, die dort genannten Grenzorte zu bestimmen. Im allgemeinen kann man sagen: die Grenze bildete im Norden der Libanon und Antilibanon, im Süden die egyptische Wüste. Häufig werden Dan (Banias) und Bersabee (auch Kades) als Grenzorte genannt. Darnach kann als Nordgrenze 33° 10′ nördlicher Breite mit einer kleinen Biegung gegen Nordosten bis zum südlichen Fuße des großen Hermon, als Südgrenze 31° nördlicher Breite mit einer geringen Biegung nach Süden angenommen werden. Die Länge beträgt demnach beiläufig 34, die größte Breite 18—19 geographische Meilen, der Flächeninhalt 530 Quadratmeilen.[1])

2. Durch den Jordan, der das Land von Nord nach Süd durchströmt, wird Palästina in das Ost- und Westjordanland abgetheilt.

---

[1]) Vgl. Robinson, Physische Geographie des Heiligen Landes, Leipzig 1865, S. 14 ff.

Der Bodengestaltung nach zerfällt es vorzüglich in vier von Nord nach Süd einander parallel laufende Streifen. Vom Libanon und Antilibanon zieht sich nämlich je ein Ausläufer gebirgigen Hochlandes durch Chanaan und darüber hinaus nach Süden. Westlich von jedem dieser Gebirgszüge läuft eine breite Ebene, nämlich die Jordansebene oder Jordansau, so genannt, weil sie der Länge nach vom Jordan durchströmt wird, und die Ebene am Meere.

Das Gebirge des Westjordanlandes ist durch die Ebene Jezrael in zwei ungleiche Partien getheilt, das Gebirge von Judäa und Samaria im Süden und das Gebirge von Galiläa im Norden der genannten Ebene. Die Namen rühren von der späteren Eintheilung in die gleichnamigen Landschaften her. — Das Gebirge von Galiläa wird einmal (Jos. 20, 7) Gebirge Nephtali genannt nach dem Stamme, der dort seinen Wohnsitz erhielt. Ein südlicher Ausläufer ist der Berg Tabor.

Das südliche Gebirge zieht sich in fast meridionaler Richtung, theilweise über 1000 Meter hoch, von Süd nach Nord, bis es sich in den Karmel nach Nordwest und das Gebirge Gelboe nach Nordost (die südliche Einfassung der Ebene Jezrael) verzweigt. Der Gebirgskamm liegt dem Jordan viel näher als der Meeresküste, wodurch die eigenthümliche Terrainformation bedingt ist. Dem Jordan zu gehen nämlich sehr steile, tief eingerissene Gebirgsschluchten, während in der Richtung nach dem Meere eine verzweigte Thalbildung stattgefunden hat und das Gebirge mehr sanft und staffelförmig in die Ebene sich verläuft. Der Gebirgskamm ist die eigentliche Verkehrsader des Landes, auf ihm liegen auch die wichtigsten Orte.[1])

Die südliche Hälfte heißt nach dem gleichnamigen Stamme auch Gebirge Juda, die nördliche analog Gebirge Ephraim. Im ersteren liegt Jerusalem, seit David Hauptstadt des Reiches, acht Stunden südlich davon Hebron, durch den Aufenthalt der Patriarchen und das Familiengrab derselben geheiligt. Mit Rücksicht darauf nennen die Araber die Stadt geradezu el Chalil, d. i. der Freund (Gottes). Noch südlicher lag die Grenzstadt Bersabee (beʾer šebaʿ, Brunnen des Eidschwures; vgl. Gen. 21, 22—32).

Zum Gebirge Ephraim gehören die beiden Berge Ebal und Garizim, zwischen denen die uralte Stadt Sichem lag. Durch den Aufenthalt Abrahams geheiligt, galt sie auch als Herz und Mittelpunkt

[1]) Vgl. Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes, Frankfurt a. M. 1887, S. 46 ff.

des Landes. Nach der Theilung des Reiches wurde sie von Jeroboam zum zeitweiligen Königssitze erhoben.

Vom Karmel und Gelboe im Süden (Süd-West und Süd-Ost), vom Gebirge Galiläas im Norden in Form eines Dreieckes eingeschlossen, breitet sich die vom Kischon (Cison) durchströmte Ebene Jezrael (Esdrelon, auch Ebene von Megiddo und die große Ebene genannt) aus, der Schauplatz vieler blutiger Kämpfe.

Die Ebene am Meere wird vom Gebirge Karmel durchschnitten und dadurch in zwei ungleiche Theile getheilt. Der nördliche, kleinere, heißt nach der gleichnamigen Stadt Ebene von Acco. Vom Karmel südlich bis Joppe ist die Ebene Saron, südlich von Joppe die Ebene Sephela (Niederung).

3. Die Jordansau. – Der Jordan entspringt aus drei sehr wasserreichen Quellen: Hasbany, Dan und Banias (so genannt nach Ortschaften, die an den Quellflüssen liegen) im Gebirgsstocke des großen Hermon. Er durchfließt den kleinen Sumpfsee Meroë (bahr el Hule) und ergießt sich vier Stunden südlicher in den See Genesareth (kinnereth, das galiläische Meer, Meer von Tiberias, bahr Tabarijeh), der bereits 190 Meter unter dem Meeresspiegel liegt. Nach dem Austritte aus dem See durchzieht er ein 112 Kilometer langes Thal, bis er sich südlich von Jericho in das todte Meer ergießt. Dieses Thal ist etwa eine Viertelstunde breit und in fast meridionaler Richtung von dreizehn Meter und darüber hohen Wänden eingefasst, ober denen sich die eigentliche Jordansau, eine zwei bis drei Stunden breite Ebene, ausdehnt. Der Jordan durchfließt das Thal in unzähligen Krümmungen, so dass er wohl einen dreimal längeren Weg zurücklegt. Bei großer Wassermenge tritt er über seine Ufer, jedoch nie so hoch, dass er die Ebene bewässern könnte. Während demnach das untere Jordanthal eine bedeutende Fruchtbarkeit aufweist, die aber wegen der sonstigen Unwirtlichkeit der Gegend für die Cultur weniger Bedeutung hat, ist die Jordansau eine unfruchtbare, drückend heiße Wüste. Nur die Gegend südlich vom See Genesareth und insbesondere das Gefilde von Jericho zeichnen sich durch eine außerordentliche Fruchtbarkeit aus. — Das Jordanthal heißt in der Bibel ʿarabà; dieser Name wird jedoch für die ganze Schlucht gebraucht, die sich über das todte Meer hinaus bis zum Meerbusen von Ailath fortsetzt. Jetzt wird die Jordansschlucht el-ghôr und nur das Thal südlich vom todten Meere wady el-ʿarabà genannt.

Das todte Meer. — Der See, in welchen der Jordan sich ergießt, heißt in der Bibel „Salzmeer“ (Gen. 14, 3), „Meer der Araba“ (Deut. 3, 17), erst

später kommt die Bezeichnung „todtes Meer“ vor; die Araber nennen es bahr Lut. Dieser merkwürdige See ist über 70 Kilometer lang und in seiner Mitte 17 Kilometer breit. Sein Niveau liegt 394 Meter unter dem Meeresspiegel; es ist dies die tiefste Einsenkung im Festlande der Erde. Durch eine von Osten hereinragende Landzunge wird er in zwei Theile von sehr verschiedener Ausdehnung und Tiefe getheilt. Der größere (nördliche) erreicht eine Tiefe von 300 bis 400 Meter, dagegen ist der südliche nur eine seichte Salzlagune von einem halben bis höchstens vier Meter Tiefe. Das Wasser enthält viel mehr und viel schärferes Salz als das Meerwasser und ist darum auch bedeutend schwerer. Auch in der Umgebung findet sich viel Salz. Da das Wasser keinen weiteren Abfluss hat, so muss der Zufluss vom Jordan und anderen Flüssen verdunsten.

Die eigenthümlichen Naturerscheinungen, welche das todte Meer mit seiner Umgebung bietet, hängen mit der tiefen Lage und diese wiederum zweifellos mit seiner Entstehung zusammen. Mehrere Schriftsteller sind der Ansicht, das todte Meer sammt der ganzen Einsenkung des Ghor sei erst in historischer Zeit (bei der Zerstörung der Pentapolis) durch das Einbrechen unterirdischer Hohlräume und eine damit zusammenhängende Bodensenkung entstanden, der Jordan aber habe durch die südliche Araba den Abfluss in das rothe Meer gefunden. Allein die bedeutende Steigung des Terrains im Süden, die Richtung der Seitenthäler in der Araba u. s. w. machen es fast ganz gewiss, dass das todte Meer zur Zeit Abrahams bereits existiert habe. Es ist nicht unmöglich, dass der älanitische Meerbusen anfangs durch die ganze Araba sich nach Norden erstreckt habe, dass sodann (aber noch in der prähistorischen Zeit) dieser Meeresarm durch eine Terrainhebung im Süden abgeschnitten worden sei. Da in diesem Falle der Wasserzufluss nur mehr durch die Flüsse erfolgen konnte und deshalb hinter der Verdunstung zurückblieb, so erfolgte eine stetige (auch jetzt noch bemerkbare) Verminderung der Wassermengen mit entsprechender Steigerung des percentuellen Salzgehaltes.

Bei der Zerstörung der Pentapolis hat sich der See nur nach Süden über das Siddimthal erweitert (vgl. Gen. 14, 3). Dort waren nämlich, wie die Genesis (14, 10) berichtet, viele Erdharzquellen. Da nun die ganze Gegend rings um die Pentapolis vom göttlichen Strafgerichte betroffen, dieses aber durch Feuer vom Himmel vollzogen wurde, so ist es sehr wahrscheinlich, dass die leicht entzündlichen Harzgruben Feuer fiengen und derart ausgebrannt sind, dass das Siddimthal tiefer zu liegen kam und das Salzmeer sich darüber ergoss.

Vgl. Kaulen, Das todte Meer und die heilige Schrift, „Katholik“ 1864, I., S. 440 ff.

Das Gebirge im Ostjordanlande. — Der südliche Ausläufer des Antilibanon — Galaad im weiteren Sinne — verzweigt sich in die drei Theile: Basan im Nordosten, ein vielfach vulcanisches Hochland[1]) mit fruchtbaren Weiden; Galaad im engeren Sinne, südlich vom Hieromax, ebenfalls gutes Weideland, und das Gebirge Moab oder Abarim, östlich vom Salzmeere.

Zur Geographie von Palästina vgl. Rieß, Biblische Geographie, Freiburg 1870.

[1]) Siehe hierüber Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trochenen, Berlin 1860.

4. Bedeutung des heiligen Landes. — Israels Geschichte ist von Anfang an durch den Erlösungsplan bedingt und darum nicht ausschließlich auf den Gesetzen natürlicher Entwicklung, sondern noch mehr auf der göttlichen Verheißung gegründet. Dem entsprach auch das Land, welches ihm zur Wohnung angewiesen wurde. Es musste zwar durch Waffengewalt erobert werden, war Israel aber dennoch durch göttliche Verheißung zugesichert und gelangte auf Grund derselben unter dem besonderen Schutze Gottes in seinen Besitz.

α) Es war geziemend, dass das Land, welches Gott seinem auserwählten Volke zur Wohnung anwies und gerade deshalb mit Emphase „das seinige" nennt (mea est. Lev. 25, 23), durch besonderen Segen der Natur ausgezeichnet sei. Wiederholt wird es in der Bibel als ein „gutes, vortreffliches" Land bezeichnet, welches „von Milch und Honig fließe", ja, das „beste aller Länder" sei (quae est egregia inter omnes terras. Ezech. 20, 6). — Diese Vortrefflichkeit Chanaans hat noch eine tiefere Bedeutung. Dem typischen Charakter des alten Testaments gemäß ist das Land der Verheißung ein Vorbild des Himmelreiches und darum sein Natursegen ein Typus der übernatürlichen Segensfülle, durch welche dieses Reich ausgezeichnet ist.

Bei aller Fruchtbarkeit des Bodens und Milde des Klimas war Chanaan doch den feindlichen Elementen in der Natur, wie auch in politischer Hinsicht als Verbindungsglied der um die Weltherrschaft streitenden Reiche den Angriffen übermächtiger Feinde in hohem Maße ausgesetzt. Auch hierin ist die Absicht Gottes nicht zu misskennen. Israel sollte nach jeder Seite hin einsehen, dass es auch in seiner culturellen und historischen Entwicklung von dem außerordentlichen Schutze dessen abhängig sei, der seine Existenz auf dem Gnadenwege begründet hatte. Und wenn es gegen diese Wahrheit undankbar seine Augen verschloss, so waren gerade diese feindseligen Elemente ein Strafwerkzeug in der Hand des Herrn, um die misskannte Wahrheit das Volk umso bitterer fühlen zu lassen.

β) Die Eigenart des Landes musste aber auch dem geistigen Berufe Israels dienen. Israel sollte den wahren Glauben und die reine Sitte, sowie die Messiashoffnung unverfälscht bewahren. Darum musste es gegen Einflüsse des Heidenthums möglichst sichergestellt und dem zu regen Verkehre mit demselben entzogen werden. Hiezu war die Abgeschlossenheit des Landes behilflich, welches im Norden von hohen Gebirgen, im Osten und Süden von der Wüste, im Westen vom Meere begrenzt ist.

Diese Einsamkeit Israels hatte auch einem scheinbar ganz entgegengesetzten Zwecke zu dienen. Es war ja der Beruf des Volkes, das kommende Heil nicht für sich allein zu behalten, sondern der ganzen Welt zu vermitteln. „Erweitere den Raum deines Zeltes," ruft Isaias (54, 2. 3) der Gottesgemeinde zu, „und die Decken deiner Zelte breite aus; spare nicht, mache deine Zeltseile lang und deine Pflöcke fest, denn nach rechts und links wirst du vordringen, und dein Same wird die Völker erben." Dem entsprach die centrale Lage des gelobten Landes inmitten der Culturvölker des Alterthums, Assyrien und Egypten, während die Lage am Meere die Verbreitung der Wahrheit nach Europa hin erleichterte. Wenngleich diese centrale Lage erst in der Fülle der Zeit die volle Bedeutung erhielt, so war sie dennoch für den ganzen Aufenthalt Israels dortselbst von der größten Wichtigkeit, denn dadurch entfaltete sich die Offenbarung Gottes gleichsam vor allen Völkern. Diese hatten Gelegenheit, Jahve, den Bundesgott Israels, in

seiner unüberwindlichen Macht, in seiner Güte und Barmherzigkeit, in seiner strengen Gerechtigkeit kennen zu lernen. Was Gott in Israel thut, thut er vor den Augen der Völker. In medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras ...... ego faciam in medio tui iudicia in oculis gentium (Ezech. 5, 5. 8; cf. Exod. 15, 14—16; Iudith 5).

B. Die Bewohner Chanaans.

5. Das heilige Land mit den Grenzdistricten im Süden und Osten war ursprünglich von verschiedenen Volksstämmen, welche mehrere Forscher für Semiten halten [1]), bewohnt. In der heiligen Schrift werden genannt die Cedmoniter, Ceniter, Heväer, Rephaiter, Enakiter, Horiter und Amalekiter 2c. Diese mussten chamitischen Einwanderern weichen. Abkömmlinge des Chanaan hatten sich nämlich vom persischen Meerbusen aus im phönizischen [2]) Küstenlande niedergelassen, drangen von dort nach Süden vor und wurden bald die herrschende Bevölkerung im Westjordanlande, welches davon den Namen Chanaan erhielt. Ihr Reich löste sich in eine Menge kleiner Fürstenthümer auf, welcher Zersetzungsprocess bereits vor der Einwanderung Abrahams begonnen hatte (vgl. Gen. 14). Sie rieben die Urbevölkerung zum Theile auf oder verschmolzen sich mit ihr.[3]) Einer dieser Stämme, die Amorrhiter, zog ins Ostjordanland vor und gründete dort ein großes Doppelreich, welches vom Flusse Arnon bis zum großen Hermon sich erstreckte. Zur Zeit des Moses herrschte südlich vom Flusse Jabok Sehon von Hesebon, nördlich davon Og von Basan. Reste der Amorrhiter blieben jedoch im Gebirge Juda zurück und erhielten sich dort bis in die spätere Zeit.[4])

---

[1]) Vgl. Katholisches Kirchenlexikon, Artikel „Canaaniter", II., Sp. 1791; „Enakim", IV., 497.

[2]) Einige Forscher halten dafür, dass sie direct vom Süden nach Chanaan und von dort erst weiter nördlich vorgedrungen seien.

[3]) Dass die Chanaanäer, obwohl Chamiten, eine semitische (die hebräische) Sprache hatten, erklären einige Forscher aus der Vermischung mit den besiegten Ureinwohnern (vgl. Katholisches Kirchenlexikon, Artikel „Hebräische Sprache", V., 1554 f.).

[4]) Über die politische Lage Chanaans um die Wende des 15. und 14. Jahrhunderts v. Chr. geben die vor einigen Jahren bei Tell-el-Amarna (in Egypten) gefundenen Briefe babylonischer Könige und chanaanäischer Gaufürsten an die Pharaonen Amenophis III. und IV. sehr interessante Aufschlüsse. Die damals officiell noch zurecht bestehende Oberherrschaft der Egypter wies allenthalben bedeutende Spuren des Verfalles auf, während die Hethiter und die mit ihnen verbündeten Völkerschaften ihre Herrschaft immer weiter nach Süden und Westen ausdehnten und schon im Begriffe waren, die Egypter aus ihrer dominierenden

Viel größere Bedeutung hat das Volk der Hethiter (Chittim, Hethaei) erlangt, welches sowohl in der Patriarchengeschichte, als auch in den späteren Büchern, sogar als von eigenen Königen beherrscht, erwähnt wird.[1]) Zur Zeit der Patriarchen wohnten die Hethiter im Süden Chanaans, und Hebron war eine ihrer Städte. Über dieses früher fast unbekannte Volk hat Sayce durch seine mit staunenswerter Ausdauer durchgeführte Forschung überraschendes Licht verbreitet, wodurch auch der Sinn mancher, ehedem dunkler Schriftstellen in helles Licht gestellt wurde. Darnach bestand seit uralter Zeit ein ausgedehntes hethitisches Reich (in den Keilinschriften [mât] Hatti, Hattî, Hattai genannt)[2]), welches einen großen Theil von Kleinasien umfasste. Seine Bewohner besaßen eine eigenthümliche Hieroglyphenschrift und ragten durch eine ausgebildete Cultur hervor. Die Hethiter waren ein gefährlicher Rivale der Egypter, deren König Ramses II. mit ihnen Frieden schließen musste; auch den Assyrern blieben sie gefährlich, bis sie endlich von Sargon (717 vor Christus) überwunden wurden. Die in der Genesis erwähnten Hethiter sind wahrscheinlich ein Theil des großen Volkes, der, gelegentlich der langwierigen Kämpfe mit Egypten und einer theilweisen Einwanderung dorthin, in Chanaan zurückgeblieben ist.

Vgl. Sayce, Alte Denkmäler 2c., S. 109 ff. Kaulen, Artikel „Hethäer" im Kirchenlexikon, V., S. 1973 ff. Gli Hyksos o re pastori di Egitto, „Civiltà cattolica", 1888, vol. 12, pag. 414 sqq. und besonders die ausgedehnte Studie Degli Hittîm o Hethei e delle loro migrazioni, in derselben Zeitschrift, 1890, et. vol. 6 sqq.

Im Südwesten des Landes waren bereits in der Patriarchenzeit die Philister (p^{e}lištijim, Φυλιστιείμ, Philistaei) sesshaft, die nach der Völkertafel (Gen. 10, 14) vom Gebiete der Kasluchim, im Osten des Nildeltas, aus eingewandert sind. Deut. 2, 23 werden die Philister Kaphtorim (in der Vulgata irrthümlich Cappadoces übersetzt) genannt, entweder deshalb, weil sie von kaslo^{a}ch (Berg der Dürre, Wüstenberg) zuerst nach dem weiter östlich gelegenen Kaphtor und erst von dort nach Chanaan gezogen sind, oder weil die ganze Deltaküste, das östliche Gebiet eingeschlossen, Kaphtor genannt wurde. Das von den Philistern bewohnte Gebiet in Chanaan wurde p^{e}lešeth, Philistaea, später Palästina genannt, welch letztere Bezeichnung bei den griechischen

Stellung in Westasien zu verdrängen. Sie wurden dabei besonders von den Fürsten des nördlichen Chanaan unterstützt. In diesen Briefen werden unter anderem folgende Städte genannt: Gaza, Ascalon, Lachis, Ajalon, Megiddo, Chazor, Tyrus, Sidon (über Ursalim vgl. § 32. n. 6). Der babylonische König Burrabarjesch nennt das Land Kinnachi, die Bewohner Kunnachäer. Für die Beurtheilung der Culturverhältnisse ist bemerkenswert, dass selbst die südchanaanäischen Fürsten mit dem egyptischen Hofe in assyrischer Sprache und Keilschrift verkehrt haben (vgl. Zeitschrift des „Deutschen Palästinavereines" [Z. D. P. V.] 1891, S. 133 ff.

[1]) Vgl. Gen. 10, 15; 23, 3; Jos. 1, 4, wo ganz Chanaan als das „ganze Land der Hethiter" bezeichnet wird; III. Kön. 10, 29; II. Paral. 1, 17.

[2]) Vgl. Schrader, Die Keilinschriften u. A. T., S. 107 ff.

und römischen Schriftstellern auf ganz Chanaan übertragen wurde. p[e]lešeth heißt Einwanderung, durch Einwanderung bevölkertes Land; p[e]lištijim sind also die **Eingewanderten** gegenüber den Kindern des Landes. In den Keilinschriften heißt das Gebiet, vielleicht mit Einbeziehung Judas, Pilista und Palastav. Die Philister hatten in den einzelnen Städten eigene Könige; besonders ragten die fünf Städte Accaron, Geth, Azot, Ascalon und Gaza hervor (Pentapolis).

Vgl. Knobel, Die Völkertafel, S. 215 ff. Ebers, Egypten und die Bücher Mosis, S. 120 ff. Knabenbauer, „Katholik" 1870, II., S. 214 ff. Die Artikel „Caphtorim" im Katholischen Kirchenlexikon, II., 1885, und „Philister" in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums, Bielefeld und Leipzig, S. 1196 ff.

---

§ 13.

Abraham.

A. Die Berufung Abrahams.

(Gen. 12; 13.)

1. Der Wohnsitz der väterlichen Familie des Abram (so lautete ursprünglich sein Name) war Ur in Chaldäa.[1]) Von dort wanderte sein Vater Thare aus, um nach Chanaan zu ziehen, kam aber nur bis Haran (Carrhae) im nördlichen Mesopotamien, woselbst er bis zu seinem Tode blieb. Dort — wenn nicht schon in Ur — ergieng der Ruf Gottes: „Ziehe aus von deinem Lande 2c." an Abraham, womit die neue Periode den Anfang nimmt. Gott verlangt von Abraham gänzliche Trennung von der Heimat, sowie vom väterlichen Hause, in welchem der Götzendienst bereits Eingang gefunden hatte (Jos. 24, 2. 3); er solle in ein Land ziehen, das Gott ihm zeigen werde. Mit diesem

---

[1]) Chaldäa, in der Bibel „Land der Kasdim", in den einheimischen Inschriften „Land der Kaldi" genannt, gehört zum Stromgebiete des Euphrat und Tigris und erstreckte sich südlich von Babylon bis zum persischen Meerbusen. Die Chaldäer sind ein Volksstamm, der, wann und woher weiß man nicht, in dieses, damals bereits von Semiten und Chamiten bewohnte Gebiet eingewandert ist. Ur Chaldaeorum ist also in der Gegend südlich von Babylon zu suchen, und zwar ist es den neuesten Forschungen zufolge das heutige Mugheir am westlichen Euphratufer, beiläufig in der Mitte zwischen Babylon und der Flussmündung (Rieß, Bibelatlas, Freiburg i. B. 1887, IV. D e. V. D d e. — Dergleichen genauere Angaben über die geographische Lage beziehen sich immer auf den soeben erwähnten Bibelatlas und geben die Karte und das betreffende Quadrat in derselben an). In den dortigen, sehr ausgedehnten Ruinen fanden sich nämlich eine Menge Ziegel und Thontäfelchen mit dem Namen Ur, und werden sogar Könige von Ur genannt,

Auftrage verband Gott gleichsam zur Belohnung ein Versprechen, welches folgende Momente enthält:

α) Abraham wird Stammvater eines zahlreichen Volkes werden. β) Er wird den besonderen Schutz und Segen Gottes genießen, der um seinetwillen sogar auf seine Freunde übergehen wird, während seine Feinde Gott selbst zum Feinde haben werden. γ) Schon dadurch wird es wahr, dass er „zum Segen" sein wird, nämlich für andere. Noch deutlicher wird dies durch die Worte ausgedrückt: „In dir sollen gesegnet werden (sich gesegnet fühlen, Gen. 22, 18; 26, 4) alle Geschlechter der Erde."

2. Dies ist die patriarchalische Verheißung, die dritte messianische Prophezie. Sie wurde dem Abraham bei verschiedenen Anlässen wiederholt, bekräftigt und ergänzt und auch dem Isaac und Jacob gegeben. Diese Verheißung hat einen zweifachen Sinn: Die zahlreiche Nachkommenschaft hat Abraham zunächst dadurch erhalten, dass von ihm die Israeliten, die Ismaeliten, Madianiter und Edomiter abstammen, gemäß den Worten: „Ich werde dich zum Vater vieler Völker machen" (17, 5). Neben dieser leiblichen ist aber auch die viel zahlreichere geistige Nachkommenschaft gemeint, indem Abraham durch seinen Glauben Vater „unser aller", „Vater aller Gläubigen"[1]) geworden ist.

---

welche vor der Zeit Abrahams dort regiert haben. Ur heißt Stadt, so dass es die Stadt der Chaldäer, d. i. die Hauptstadt des Landes, bedeutet (vgl. Kaulen, Babylonien und Assyrien, S. 95 ff. Vigouroux, I., S. 314 ff. Hommel, Geschichte Babyloniens 2c., S. 211 ff.).

Stammbaum der Patriarchenfamilie.

(Vgl. Gen. 11, 26 ff. — 16, 15. — 21, 3. — 25, 1. 2. — 24, 29. — 19, 37. 38. — 24, 67. — 25, 25. — 29, 16. 32 ff. — 30, 6—24. — 35, 16.)

Thare:

Aran — **Abraham:** — Nachor

Aran: Lot Melcha Jescha; Lot: Moab Ammon

Abraham: (v. Agar) Ismael — (v. Sara) **Isaac:** — (v. Cethura) Madian

Nachor: (v. Melcha) Bathuel; Bathuel: Rebecca Laban; Laban: Lia Rachel

Isaac: (v. Rebecca) Esau (Edom) — **Jacob:**

Jacob: (v. Lia) Ruben, Simeon, Levi, Juda, Zabulon und Issachar — (v. Bala) Dan Nephtali — (v. Zelpha) Gad Aser — (v. Rachel) Joseph Benjamin; Joseph: Manasse Ephraim.

[1]) Secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non ei, qui ex lege est solum, sed et ei, qui ex fide est Abrahae, qui pater est omnium nostrum; sicut scriptum est: Quia patrem multarum gentium posui te (Rom. 4, 16. 17). Qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahae (Gal. 3, 7).

Auch der dem Patriarchen verheißene Segen hat zunächst seine irdische Seite. Abraham und seine Nachkommen haben unter dem Schutze Gottes großen Reichthum, Ansehen und Berühmtheit erlangt. Aber noch viel mehr gelten die Worte vom messianischen Heile, welches seinen Nachkommen an erster Stelle zugesichert war. Dies ist besonders dort gemeint, wo Abraham als Vermittler des Segens für die ganze Welt hingestellt wird; denn „in ihm", d. i. „durch ihn" werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde. Das „in te" wird später (22, 18) näher erklärt durch „in semine tuo". Also durch die Nachkommenschaft Abrahams wird der Welt das messianische Heil vermittelt. Diese Nachkommenschaft ist zunächst das Volk Israel, insoferne es durch seine vielfache Berührung mit heidnischen Völkern diesen die Erkenntnis des wahren Gottes und die Vorbereitung auf das messianische Heil erleichtert hat. Insoferne aber das messianische Heil unmittelbar und in seiner Fülle gemeint wird, ist unter dem „Samen Abrahams" nicht die Gesammtheit, noch auch der gute Kern des Volkes, sondern ein einzelnes Individuum gemeint, der Messias, der den Erlösungssegen auf die Welt gebracht hat. Darauf weist die Verwendung dieser Stelle im messianischen Psalm 71, 17 hin: Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae; ausdrücklich lehrt dies der heilige Paulus: Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit „et seminibus" quasi in multis, sed quasi in uno: „et semini tuo, qui est Christus" (Gal. 3, 16).

Die Weissagung bezeichnet noch das Gebiet, über welches der Segen sich erstrecken soll: die ganze Menschheit ist zur Theilnahme daran berufen. Derselbe Gedanke kehrt im Anschlusse an die patriarchalische Weissagung in den späteren Büchern der heiligen Schrift und besonders bei den Propheten so oft und so deutlich wieder, dass es durchaus unstatthaft ist, die Worte anders als von der ganzen Menschheit zu erklären. Kein Volk auf der ganzen Erde ist vom Segen ausgeschlossen, den Abrahams Same der Menschheit vermitteln wird.

Diese Weissagung läßt wieder einen bedeutenden Fortschritt in der Entwicklung der messianischen Prophezie verzeichnen. Das messianische Heil erscheint als Segen, welcher den Fluch aufheben wird, dem die Menschheit durch die Sünde verfallen ist. Das Quellgebiet dieses Segens ist viel enger begrenzt und auch die Ausdehnung desselben genauer bestimmt, indem die Allgemeinheit desselben deutlich ausgesprochen wird. In letzter Hinsicht erhält der Fluch Noes über Cham eine wichtige Ergänzung. Dieser Fluch bedeutet nicht eine voll-

ständige Ausschließung Chams von dem Segen des Messias, wie der bloße Wortlaut nahelegt. Es ist überhaupt bedeutungsvoll, dass der Herr gerade hier, wo die Auserwählung Israels begründet wird, so unzweideutig ausspricht, die ganze Welt sei zur Theilnahme am messianischen Heile bestimmt.

3. Abraham folgte dem Rufe Gottes, zog in Begleitung seines Neffen Lot nach Chanaan und durchwanderte das Land, bis er nach Sichem kam. Dort erschien ihm der Herr und theilte ihm mit, dass er am Ziele seiner Reise sei, mit der Erklärung: „Deinem Samen will ich dieses Land geben.“ — Infolge einer Hungersnoth zog Abraham nach Egypten, wo der Herr einen auffälligen Beweis gab, dass der Patriarch unter seinem besonderen Schutze stehe. Als nach seiner Rückkehr ins Land der Verheißung Streit ausbrach zwischen seinen Hirten und denen seines Neffen Lot, lieferte er einen rührenden Beweis seiner Friedensliebe und Uneigennützigkeit; er überließ dem jüngeren Lot bei der Trennung das fruchtbare und reizende Gefilde am Jordan und behielt den westlichen Theil für sich. Der Herr belohnte ihn dafür, indem er ihm neuerdings, nur mit noch größerer Bestimmtheit, zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz des Landes versprach, und zwar „bis auf ewig“. Zugleich gab er ihm den Auftrag, dasselbe nach allen Seiten zu durchziehen, als wäre es schon sein eigen. Auf dieser Wanderung kam Abraham in das Thal des Amorrhiters Mambre bei Hebron und verblieb daselbst. Damit wird die patriarchalische Verheißung durch ein neues Moment ergänzt: Der ihm verheißenen Nachkommenschaft wird das Land Chanaan, und zwar zum ewigen Besitze versprochen. Thatsächlich sind aber die Israeliten dieses Landes durch die babylonische Gefangenschaft verlustig geworden. Das Versprechen war also nur ein bedingnisweises. Israel hat die Bedingungen, Treue gegen Gott und Beobachtung seiner Gesetze, nicht erfüllt.[1])

Im typischen Sinne jedoch ist die Weissagung eine unbedingte. Chanaan ist ein Vorbild des messianischen Reiches, insbesondere des Himmels. Und dies wird den geistigen Nachkommen Abrahams für immer und ewig gegeben.

4. Abraham zeigte bei seiner Berufung eine heldenmüthige Hingabe an Gott und einen felsenfesten Glauben an die Wahrheit seiner Verheißungen.

---

[1]) Quodsi non audieritis me, nec feceritis omnia mandata mea .... ego quoque haec faciam vobis .... disperdamque terram vestram, et stupebunt super ea inimici vestri, cum habitatores illius fuerint, vos autem dispergam in gentes (Lev. 26, 14—33; cf. Deut. 29, 24—28).

α) „Im Glauben," schreibt der heilige Paulus, „gehorchte der, der Abraham genannt wird, auszuwandern nach dem Orte, welchen er zum Erbe erhalten sollte, und er zog aus, ohne zu wissen, wohin er kommen werde" (Hebr. 11, 8).

β) Das Bittere der Trennung vom väterlichen Hause hat ihm Gott durch die großen Verheißungen zwar reichlich aufgewogen, aber gerade diese Versprechen erforderten noch viel mehr seinen Glauben, denn ihr Inhalt war ebenso erhaben, als die Erfüllung natürlicherweise unwahrscheinlich. Ein großes Volk werde von ihm abstammen; nun war aber seine Ehe mit Saraj kinderlos und bot keine Aussicht mehr auf Nachkommenschaft. Die heilige Schrift unterläßt nicht, diesen Umstand ausdrücklich hervorzuheben: „Es war aber Saraj unfruchtbar und hatte keine Kinder" (Gen. 11, 30). Aus demselben Grunde wird mehr als einmal auf das hohe Alter Abrahams hingewiesen (12, 4; 17, 1; 18, 11). Nichtsdestoweniger glaubte Abraham an die Verheißung.

γ) Seine im Glauben erhoffte Nachkommenschaft sollte Chanaan als Erbe erhalten. „Und dennoch gab ihm Gott keinen Antheil darin, auch nicht einen Fußbreit, sondern verhieß es ihm nur zum Besitze zu geben und seinem Samen nach ihm, da er noch keinen Sohn hatte" (Apostelgesch. 7, 5). Gerade dort, wo seine Ankunft in Sichem berichtet wird, fügt die Schrift die Bemerkung bei: „Damals war der Chanaanäer im Lande", d. h., das Land war von demselben bereits in Besitz genommen. Darum konnte auch Abraham nirgends, wie in seinem Eigenthume, dauernd sich niederlassen, sondern gleich einem Fremdlinge zog er im Lande umher.[1])

Wie bei der Berufung, so erwies sich Abraham auch in der Folge als ein Mann des Glaubens. Gott hat nämlich beständig seine Verheißungen erneuert, und zwar in immer bestimmterer Form, zugleich wurde für menschliche Betrachtung die Erfüllung immer aussichtsloser. Abraham hat selbst bei den schwersten Prüfungen an seinem Glauben festgehalten und ist dadurch Muster und Vorbild, ja, Vater aller Gläubigen (pater omnium credentium. Rom. 4, 11) geworden.

B. Abraham und Melchisedech.

(Gen. 14.)

5. Ein Krieg der verbündeten Könige des Ostens gegen die Beherrscher der Jordansau, in welchem Lot mit all seiner Habe gefangen fortgeführt wurde, gab Abraham[2]) Gelegenheit, dem eigen-

---

[1]) Fide demoratus est in terra promissionis, tamquam in aliena, in casulis (in beweglichen Zeiten) habitando (Hebr. 11, 9).

[2]) Abraham wird Gen. 14, 13 ʿibrî, Hebräer, genannt, welcher Name auf seine Nachkommenschaft aus Jacob übergegangen ist. Denselben leiten einige von Heber, dem Vater Phalegs (vgl. Gen. 11, 16), andere vom Worte ʿeber, „jenseitiges Land", ab, wonach die Israeliten „die Jenseitigen" genannt werden, weil sie von Chaldäa her eingewandert sind. Dieser Name wird im Gegensatze zur einheimischen Bezeichnung „Kinder Israels" gewöhnlich von den Ausländern oder im Sinne derselben gebraucht. In den egyptischen Urkunden erscheint der Name apuriu, was Ebers (Egypten und die Bücher Mosis, I., S. 316), freilich unter dem Widerspruche anderer, als egyptische Form des Wortes ʿibrî ansieht.

nützigen Neffen gegenüber neuerdings seinen Edelmuth zu beweisen. Wichtiger ist dieses Ereignis wegen der Begegnung mit Melchisedech. Dem Abraham kam nämlich auf seiner Rückkehr vom Siege mit anderen Königen auch Melchisedech, König von Salem[1]), entgegen; und er brachte Brot und Wein dar, denn er war ein Priester Gottes des Allerhöchsten. Er segnete Abraham; dieser aber gab ihm den Zehent von der Beute (Gen. 14, 18—20). Der Priester Melchisedech ist in seinem ganzen Auftreten ein Vorbild Jesu Christi, des wahren Hohenpriesters, nach den Psalmworten: Iuravit Dominus et non poenitebit eum: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Ps. 109, 4). Diese Vorbildlichkeit ist, wie der heilige Paulus (Hebr. 7) des weiteren ausführt, sowohl durch das ausgedrückt, was die heilige Schrift von Melchisedech berichtet, als auch durch das, was sie von ihm verschweigt.

6. α) Er hat ein doppeltes Amt und einen doppelten Namen. Er ist König und Priester zugleich, wie auch Christus beide Würden mit der prophetischen in sich vereinigt. Er heißt Melchisedech, d. i. König der Gerechtigkeit, und König von Salem, d. i. König des Friedens. Gerechtigkeit und Friede aber sind die Signatur des messianischen Reiches.[2])

Sein Opfer besteht aus Brot und Wein als Vorbild des Messopfers.

β) Fast noch mehr wird der typische Charakter des Melchisedech durch das ausgedrückt, was die Schrift von ihm verschweigt. Geheimnisvoll ist seine Erscheinung als Priester des wahren Gottes mitten unter den Heiden, geheimnisvoll sein Auftreten und Verschwinden aus der Geschichte; es wird von ihm nichts berichtet als die Ausübung seiner Priesterwürde vor Abraham. Nach der Lehre des heiligen Paulus ist dieses Schweigen vom heiligen Geiste intendiert:

1) Melchisedech erscheint ohne Angabe von Vater und Mutter (sine patre, sine matre) als Vorbild des Gottmenschen, „der weder im Himmel eine Mutter, noch auf Erden einen Vater hat“.[3])

---

[1]) Salem wird von einigen für das spätere Jerusalem gehalten; die Identität kann jedoch nicht festgestellt werden.

[2]) Suscipiant montes pacem populo, et colles iustitiam ..... Orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis (Ps. 71, 3. 7).

[3]) Ἀλλὰ καὶ ἀπάτωρ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἀμήτωρ. πῶς; ἀπάτωρ τὴν κάτω γέννησιν, ἀμήτωρ τὴν ἄνω· οὔτε γὰρ ἐπὶ γῆς ἔχε πατέρα, οὔτε γὰρ ἐν οὐρανῷ μητέρα (S. Iohann. Chrysostom., De Prophetiarum obscuritate, Paris. 1724, VI., pag. 170).

2) Er erscheint ohne Abstammung (sine genealogia), ist also ein Priester ganz anderer Art als die levitischen Priester, welche ihre Berechtigung durch ihre Abstammung von Aaron nachweisen mussten. So ist auch Christus nicht ein levitischer Priester, da er nicht einmal vom Stamme Levi, sondern vom Stamme Juda ist (Hebr. 7, 13. 14).

3) Es ist weder von der Geburt, noch vom Tode Melchisedechs die Rede, noch von einem Nachfolger, was der heilige Paulus drastisch ausdrückt mit den Worten: neque initium dierum neque finem vitae habens, assimilatus autem filio Dei, manet sacerdos in perpetuum [ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές] (7, 3). Er ist eben ein Vorbild Christi, der als „Priester in Ewigkeit" (Ps. 109, 4) keinen Nachfolger braucht, wie die levitischen Priester solche benöthigten. „Von jenen sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden zu bleiben; dieser aber (Christus) hat, weil er ewig bleibt, ein ewiges Priesterthum" (7, 23. 24).

γ) Aus zwei Momenten der Begegnung zeigt der Apostel noch eigens, dass Jesus Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedechs, höher steht als die Priester des alten Bundes. Melchisedech hat nämlich den Abraham gesegnet und von ihm den Zehent empfangen. Durch beides hat er sich erhaben gezeigt über Abraham (7, 6. 7) und deshalb auch erhaben über die levitischen Priester; denn diese waren damals in Abraham, ihrem Stammvater, gleichsam eingeschlossen. Indem Melchisedech den Abraham gesegnet hat, hat er zugleich das levitische Priesterthum gesegnet (sine ulla autem contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur, 7, 7); indem er von ihm den Zehent empfangen hat, haben gleichsam auch die Priester des alten Bundes ihm den Zehent ertheilt (ut ita dictum sit, per Abraham et Levi, qui decimas accepit, decimatus est, 7. 9) und ihn dadurch als ihren Priester anerkannt. Melchisedech steht also höher als sie und ist auch hierin ein Vorbild des allerhöchsten Priesters Jesus Christus.

7. Die elamitische Invasion. — Das 14. Capitel der Genesis war bis in die jüngste Zeit die einzige Quelle für den hier berichteten Kriegszug, wie auch aus der älteren Geschichte Elams nichts bekannt war, als das 14, 1—12 erzählte Ereignis. Dieses Schweigen der historischen Quellen ließ den Rationalisten gerade dieses Capitel als günstigen Angriffspunkt ihrer Kritik erscheinen. Jetzt steht die Sache anders. Die keilinschriftlichen Urkunden bieten zwar bislang keinen Bericht über diesen Kriegszug, aber sie verbreiten hierüber doch so viel Licht und haben

den biblischen Bericht mindestens insoweit bestätigt, dass seine historische Glaubwürdigkeit nicht mehr angestritten werden kann. Vor allem steht aus den einheimischen Urkunden fest, dass im 20. Jahrhunderte jene politische Constellation stattgefunden hat, welche der Bericht der Genesis voraussetzt, nämlich die Oberherrlichkeit Elams über die Könige der westlich davon gelegene Reiche, sowie die Ausdehnung der elamitischen Herrschaft bis nach Chanaan.

Elam, östlich von Babylonien gelegen (V. CDe), war ursprünglich von Semiten bewohnt; später gelangte dort ein sehr kriegerischer Stamm, wahrscheinlich turanischer Herkunft, zur Herrschaft. Bereits im 23. Jahrhunderte vor Christus machten die Elamiten erfolgreiche Einfälle in Babylonien, und bei einem derselben raubte, beiläufig 2270 vor Christus, der elamitische König Kudur-Nachundi das Götzenbild der Istar aus Erech. Aus diesen Einfällen erwuchs im Laufe der Zeit, etwa um 2000 vor Christus, eine vollständige Hegemonie Elams über Babylonien. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erscheint der babylonische König Sin-muballit oder Amar-Sin-muballit als Vasall von Elam. Dort herrschte damals Kudur-Mabug, der seinen Sohn Iri-Aku oder Ri-Agu zum Könige der Städte Ur und Larsa proclamieren ließ. Dies stimmt nun ganz zum Berichte der Bibel, welche den elamitischen König einen Kriegszug über das Euphratgebiet hinaus in das ihm unterworfene Siddimthal unternehmen läßt und die Könige von Sennaar und Ellasar (Amraphel und Arioch) als seine Verbündeten (Vasallen) anführt. — Derselbe Kudur-Mabug wird in den Keilinschriften auch Vater (Beherrscher) von Martu oder des Westens genannt, worunter das Gebiet der Amorrhiter (damals auch das nördliche Chanaan und der angrenzende Süden von Syrien) verstanden wurde. Dieses Vasallenverhältnis wollten sich die Könige des Siddimthales nicht mehr gefallen lassen und gaben dadurch die Veranlassung zur elamitischen Invasion.

Die Namen, welche sowohl in der Bibel als in den Keilinschriften vorkommen, laden noch zu einer besonderen Erwägung ein. Der Königsname Chodorlahomor (hebr. kᵉdorlaᶜomer, Sept. Χοδολλογομόρ) besteht aus den zwei Elementen Kudur und Lagamar, deren erstes uns schon begegnet ist und von einigen Forschern sogar als Beiname einer Dynastie, der Kuduriden, angesehen wird, während Lagamar sich als Name einer elamitischen Gottheit erweist. Dadurch ist der echt elamitische Charakter des Namens ganz gesichert. Den Amraphel oder Amar-pal glaubt Hommel mit Amar-Sin-muballit identificieren zu dürfen, da „Amar" nur ein Beiname des Gottes Sin ist und das biblische Sennaar mit dem Gebiete von Babylon zusammenfällt. Hinsichtlich des Arioch von Ellasar (in der Vulgata fälschlich mit Pontus wiedergegeben) tragen Schrader und Hommel gar kein Bedenken, ihn mit dem Iri-Aku oder Ri-Agu der Keilinschriften, den sein Vater Kudur-Mabug zum Könige von Ur und Larsa eingesetzt habe, zu identificieren. Im Zusammenhange damit wird als wahrscheinlich angenommen, dass der biblische Chodorlahomor ein Vetter des Kudur-Mabug und der oberste Beherrscher des elamitischen Reiches sammt seinen Vasallenstaaten gewesen sei. — Gojim (gentes) wird von den Forschern für einen corrumpierten Namen des Stammes der Gutî (auch Kutî) gehalten, die im Nordosten von Babylon ihre Wohnsitze hatten (IV. C d e).

Vgl. Schrader, Die Keilinschriften 2c., S. 135 ff. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 357 ff. Vigouroux, I., S. 393 ff. Brunengo, I., pag. 347 sqq. Sayce, Alte Denkmäler 2c., S. 51 ff.

C. Bund Gottes mit Abraham.
(Gen. 15; 17.)

8. Neuerdings ergieng in einer Vision das Wort des Herrn an Abraham: „Fürchte dich nicht, ich selbst bin dein Schutz und dein übergroßer Lohn." Abraham antwortet mit einem wehmüthigen Hinweise darauf, dass Gott trotz seines Versprechens ihm noch immer keinen Sohn geschenkt habe. Dem entgegen verspricht Gott dem Patriarchen mit größter Bestimmtheit, dass er eine Nachkommenschaft erhalten werde, zahlreich wie die Sterne des Himmels. Mit menschlichen Augen betrachtet, war dies ein Ding der Unmöglichkeit. Abraham aber ließ sich weder durch die Einreden des Verstandes, noch durch die gedrückte Stimmung seines Herzens irre machen. Es ist wahrhaft eine heroische That, welche mit dem einen Worte ausgedrückt ist: „Er glaubte (contra spem in spem credidit, Rom. 4, 18); und das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet", d. h., Gott ertheilte (vermehrte) ihm hiefür aus Gnade die Gerechtigkeit, jene nämlich, die Christus durch sein Erlösungsverdienst der Menschheit erworben hat. — Abraham wünscht ein Unterpfand der Versicherung; Gott gewährt es ihm, indem er einen Bund mit ihm eingeht, wodurch er sich seinerseits an die Verheißung bindet. Bundeseide waren mit Opfern oder wenigstens mit Schlachtung von Thieren verbunden, wobei die zerschnittenen Fleischstücke einander so gegenüber gelegt wurden, dass ein Zwischenraum verblieb, durch den die Compaciscenten hindurchgiengen; dabei wünschten sie sich für den Fall der Bundesverletzung dasselbe Geschick, welches die zerstückten Thiere bei der Schlachtung erreicht hatte (vgl. Jerem. 34, 18). In solcher Weise musste Abraham Opferthiere schlachten und herrichten. Des Tages über musste er die Schlachtstücke gegen Raubvögel hüten (gefahrdrohendes Vorzeichen) und auf die Offenbarung Gottes warten, der die Bundesschließung eröffnen sollte. Bei Sonnenuntergang fällt Abraham in einen tiefen Schlaf (Ekstase), in welchem großer Schrecken und tiefe Umnachtung über seine Seele kommen, entsprechend dem Inhalte der zugleich an ihn ergehenden Prophezie. Es wird ihm nämlich eine vieljährige Knechtung seiner Nachkommen in fremdem Lande vorausverkündet. In der vierten Generation werden sie nach Chanaan zurückkehren, um an den ruchlosen Bewohnern desselben das göttliche Strafgericht zu vollziehen. Die Bundesschließung erfolgte, indem die Herrlichkeit Gottes herabkam und in Gestalt einer Rauch- und Feuersäule durch die Schlachtstücke hindurchfuhr. Dadurch verpflichtete sich Gott, Abraham eine Nachkommenschaft und derselben Chanaan zu geben.

9. Hiemit ist die Bundesschließung begonnen, aber noch nicht vollendet. Der Vertrag ist erst einseitig geschlossen, indem von einer Gegenleistung Abrahams noch nichts verlautet. Aber auch Gott will den ganzen Inhalt seines Versprechens noch mehr enthüllen. Als Abraham bereits 99 Jahre alt war, 13 Jahre nach der Geburt des Ismael (vgl. litt. D., S. 111), wurde der Bund beiderseits endgiltig abgeschlossen (Gen. 17). Von Abraham wird verlangt, wozu er sonst verpflichtet war: „Wandle vor mir und sei vollkommen!" Sodann entwickelt Gott den Inhalt der seinerseits übernommenen Verpflichtung: α) Abraham wird Vater einer Menge von Völkern sein. Zum Zeichen dessen wird sein Name Abram (erhabener Vater) in Abraham (Vater der Menge) umgeändert; β) seiner Nachkommenschaft wird Chanaan zum ewigen Besitze gegeben; γ) Gott tritt zu ihm und seinen Nachkommen in ein ganz besonderes Verhältnis (ut sim Deus tuus et seminis, tui v. 7); δ) es wird die Dauer des Bundes bestimmt; er geht von Abraham auf seine Nachkommen über in alle Ewigkeit. Abraham soll jetzt auch ein äußeres Unterpfand seiner Bundestreue geben durch die Beschneidung, welche er an sich und allen männlichen Gliedern seines Hauses vornehmen musste. Diesem Gesetze wurde die ganze Nachkommenschaft Abrahams, insoweit sie zur Theilnahme am Segen der Auserwählung berufen war, unterworfen.

Gott änderte auch den Namen des Weibes. Sie hieß Saraj (meine Fürstin); sie wird Sara (Fürstin) genannt, weil sie einen Sohn bekommen wird, von dem Fürsten und Völker abstammen werden; sie ist die Stammutter eines Fürstengeschlechtes. Abraham lachte ob dieser Verheißung, jedoch nicht aus Unglauben oder Zweifel, sondern vor freudigem Staunen, weshalb der heilige Paulus ausdrücklich erklärt: Non infirmatus est fide (Rom. 4, 19). Wegen dieses Lachens soll der Sohn, den Sara im nächsten Jahre gebären wird, Isaac (jischaq, er lacht) genannt werden. Isaac soll Träger der Verheißung sein, nicht der von der Magd geborene Ismael. Aber auch diesem wird auf die Fürbitte Abrahams göttlicher Segen zugewendet (zahlreiche Nachkommenschaft und große Macht). Dem göttlichen Befehle gemäß vollzog Abraham sogleich die Beschneidung. — Bald darauf kam der Herr[1]) in Begleitung

[1]) Jahve, der hier dem Abraham erschien, ist offenbar identisch mit dem „Engel des Herrn", der das erstemal Gen. 16, 7 erwähnt wird. Dieser „Engel des Herrn" ist im alten Testament oft den Menschen erschienen, hat mit ihnen gesprochen, vor ihnen gehandelt. Im Urtext heißt er mal᾿akh jahvè, m. ᾿elohim, m. ha᾿elohim (ἄγγελος κυρίου, angelus Domini). Es ist eine berühmte Streit-

zweier Engel zu ihm und versprach noch bestimmter die Geburt des Isaac. Die ungläubige Sara lachte hierüber, wurde aber vom Herrn dafür getadelt und dadurch zum Glauben erhoben, so dass auch sie, Hebr. 11, 11, als Muster des Glaubens aufgeführt wird. Bei diesem Besuche gab der Herr neue Beweise seiner Freundschaft mit Abraham, indem er nicht bloß dessen Gastfreundschaft annahm, sondern ihm die bevorstehende Zerstörung der lasterhaften Pentapolis mittheilte und auf die immer weiter gehende Fürsprache des Patriarchen bis zur äußersten Grenze nachgab. Die Lasterhaftigkeit der Bewohner war aber so allgemein und, wie sich den Begleitern des Herrn gegenüber zeigte, so himmelschreiend, dass der strafende Arm der göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr konnte aufgehalten werden. Nur Lot und seine zwei Töchter wurden wegen der Verwandtschaft mit Abraham verschont und von den Engeln nach Segor geführt (19, 16. 22).

Im nächsten Jahre, als Abraham 100 Jahre alt war, wurde Isaac geboren.

10. Die Beschneidung (mûlà, περιτομή, circumcisio) bestand in der Fortnahme der Vorhaut (ἀκροβυστία, praeputium) am Zeugungsgliede. Sie bedeutet für Abraham nicht den Eintritt in das Bundesverhältnis oder die Zustimmung zum Bunde, sondern sie war die Bestätigung des bereits vorher geschlossenen Bundes, gleichsam das Siegel auf die Bundesurkunde. „Der Bund mit Abraham wurde (aber) um seines vielbewährten Glaubens und der darin wurzelnden

---

rage unter den Theologen, ob dieser mal'akh jahvè ein geschaffener Engel sei oder Gott selbst. Folgendes diene hierüber zur Orientierung:

α) Es ist nicht evident, dass die heilige Schrift, wenn sie von dieser Erscheinung spricht, immer eine und dieselbe Person meine.

β) Einige Erscheinungen, besonders die in Genesis und Exodus erwähnten, waren Teophanien; in ihnen erschien Gott selbst. Dies ist einstimmige Lehre der heiligen Väter und Theologen. Sie stützt sich auf die klaren Worte der heiligen Schrift, indem an den betreffenden Stellen Jahve redend und handelnd eingeführt wird (vgl. Gen. 16, 10; 22, 11. 12. 16—18; Exod. 3, 6).

γ) Die weitere Frage ist, ob in diesen Fällen Gott unmittelbar erschienen sei. Darauf geben viele Theologen der Gegenwart eine bejahende Antwort. Sie erklären sich näher dahin, dass der mal'akh jahvè die zweite göttliche Person sei, welche einen Scheinleib angenommen habe, während sie im neuen Testament mit der menschlichen Natur hypostatisch vereinigt sei. Die heiligen Väter und die älteren Theologen waren aber der Ansicht, dass im mal'akh jahvè Gott mittelbar durch einen Engel erschienen sei; Gott habe diesen Engel derart benützt, dass er an Stelle Gottes mit göttlicher Auctorität, darum auch von Gott wie von sich selbst gesprochen habe. (Vgl. Rohling, Über den Jehovaengel des alten Testaments, „Theologische Quartalschrift" 1866, S. 415 ff., 527 ff. — Beiträge zur Lösung der Maleach-Jahve-Frage, „Katholik" 1882, II., S. 149 ff. Tappehorn, Erklärung der Genesis, S. 221. Zschokke, l. c. pag. 354 sqq.)

Gerechtigkeit willen errichtet; und daher ist das Bundeszeichen auch ein Abzeichen seiner Glaubensgerechtigkeit mit der Bestimmung, diese in der Eigenschaft eines urkundlichen Siegels zu bestätigen und zu bezeugen."[1]) Weil aber das eigentliche Ziel des Bundes und der vorzüglichste Gegenstand des Glaubens die zahlreiche Nachkommenschaft des Patriarchen war, so wurde dieses Siegel passend dort angebracht, wo es an die erstorbene und erst durch die Verheißung wiedererweckte Zeugungskraft erinnern musste.

Da Abraham den Bund für die ganze Nachkommenschaft aus Jacob geschlossen hatte, so gehörten die Israeliten schon von Geburt aus zum Bunde. Gleichwie der Stammvater, sollten nun auch sie das Zeichen des Bundes an ihrem Leibe tragen. Dieses Zeichen erklärte sie für berechtigt, am Segen der Auserwählung theilzunehmen, aber auch für verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten.[2]) Wer sich darum nicht beschneiden läßt, erweist sich als Verächter des Bundes und ist des Todes schuldig (Gen. 17, 14). Will hingegen ein Heide in die Gemeinde der Auserwählten aufgenommen werden, so muss er sich der Beschneidung unterziehen, durch welche er an Pflichten und Rechten den Israeliten ganz gleich gestellt wird, was besonders darin seinen Ausdruck fand, dass ein solcher auch am Paschamahle theilnehmen durfte und musste (Exod. 12, 48).

Die Beschneidung hatte auch symbolische Bedeutung. Sie war eine schmerzhafte Operation und als solche ein Opfer des Gehorsams, das umsomehr Beachtung verdient, als der Schmerz jenem Gliede bereitet wurde, welches wegen der Begierlichkeit des Fleisches zur sündhaften Lust in engster Beziehung steht. Dem entsprechend war die Beschneidung ein Symbol der Hinwegnahme des fleischlichen Sinnes, der Reinigkeit des Herzens, der Liebe und Hingabe an Gott. In Abraham war dieses Tugendleben schon vor der Beschneidung vorhanden und erhielt durch dieselbe die Bestätigung. Die Israeliten wurden durch diese Ceremonie an die Tugend ihres Stammvaters erinnert und zugleich gemahnt, ihm hierin nachzufolgen. Bereits Moses fordert sie auf, das Herz zu beschneiden.[3]) Nur bei demjenigen, der die geistige Beschneidung vornimmt, hat auch die körperliche einen Wert; wer aber jene unterläßt, unterscheidet sich zwar äußerlich und dem Scheine nach von den Heiden, in Wirklichkeit steht er mit den Unbeschnittenen auf der gleichen Stufe.[4])

Die Beschneidung war nach Col. 2, 2[5]) ein Vorbild der heiligen Taufe. Wie nämlich jene im alten, so ist diese im neuen Testament das Sacrament

---

[1]) Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Römer, Regensburg 1845, S. 193 ff. (Abraham) signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei (σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως), quae est in praeputio (Rom. 4, 11).

[2]) Testificor autem rursus omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae (Gal. 5, 3).

[3]) Circumcidite igitur praeputium cordis vestri et cervicem vestram ne induretis amplius (Deut. 10, 16. cf. Ierem. 4, 4; 6, 10; 9, 25).

[4]) Circumcisio quidem prodest, si legem observes: si autem praevaricator legis sis, circumcisio tua praeputium facta est (Rom. 2, 25).

[5]) Circumcisi estis circumcisione non manufacta, in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo.

des Glaubens. Wie der Israelite durch die Beschneidung als Kind der Auserwählung am Leibe gekennzeichnet wurde, so wird der Mensch durch die Taufe in seiner Seele als Kind des neuen Testaments gekennzeichnet; er wird durch sie auch in die Kirche aufgenommen und erhält alle Rechte, übernimmt aber auch alle Pflichten des Christen. — Nach der Lehre der alten Theologen, die hierin dem heiligen Augustin und dem heiligen Thomas[1]) folgen, hat die Beschneidung auch die Hinwegnahme der Erbsünde vermittelt, nicht zwar in eigener Kraft wie das Sacrament der Taufe, welchem die Kraft der Sündentilgung innewohnt, sondern in Kraft des Glaubens an das Erlösungsverdienst Jesu Christi. — Den Theologen der Vorzeit wird mitunter der Vorwurf gemacht, dass sie durch diese Lehre dem allein seligmachenden Verdienste Christi derogieren; allein, mit Unrecht. Der heilige Thomas erklärt ausdrücklich, dass die Beschneidung nicht Instrument der Gnade gewesen sei und auch in der Beschneidung nur der Glaube an Christus die Gnade der Rechtfertigung gegeben habe. Baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio (l. infra c.). — Sicut ante institutionem circumcisionis sola fides Christi futuri iustificabat tam pueros, quam adultos, ita etiam circumcisione data (l. c. ad secundum).

11. Das Bundeszeichen der Beschneidung soll nach 17, 13 auf ewig in Geltung bleiben. Es verhält sich damit ebenso, wie mit der Ewigkeit des Bundes selber. Dieser hatte an sich nur bis zum Tode Christi Geltung, durch den der neue Bund besiegelt worden ist. Ewig heißt er nur, insoferne er den neuen, ewigen Bund vorbildet und wie im Keime in sich enthält. In gleicher Weise hat auch die Beschneidung durch den Tod Christi ihren Wert verloren. Von dort an gilt nur mehr das, was durch sie symbolisiert wurde, die Beschneidung des Herzens.[2]) Wer nach dem Tode Christi die Beschneidung für nothwendig hält, verleugnet den christlichen Glauben.[3]) Wer hingegen Christo dient und seine unerlaubten Begierden ertödtet, der hat die wahre Beschneidung, die ewigen Wert besitzt.[4])

---

[1]) Cf. Summ. theol. p. III. q. 70. a. 4: „Ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur. . . . . In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen, quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptisimi, quam habet, in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cuius signum erat circumcisio."

[2]) In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur (Gal. 5, 6).

[3]) Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit (Gal. 5, 2).

[4]) Nos enim sumus circumcisio, qui spiritu servimus Deo et gloriamur in Christo Iesu, et non in carne fiduciam habentes (Philipp. 3, 3; cf. Coloss. 2, 11 sq.).

Καὶ ὑμεῖς μὲν οἱ τὴν σάρκα περιτετμημένοι χρῄζετε τῆς ἡμετέρας περιτομῆς, ἡμεῖς δὲ ταύτην ἔχοντες, οὐδὲν ἐκείνης δεόμεθα (S. Iustin. M., Dialog. contra Tryphonem Iudaeum, c. 19).

Die Beschneidung wurde lange vor Abraham in Egypten bei Vornehmen angewendet, wie man an den Mumien und aus einer sehr alten Abbildung einer Beschneidungsscene erkennt. Das niedere Volk war davon ausgeschlossen. Sie war auch außer Egypten bei südlich lebenden Völkern im Brauche. Dort diente sie wohl der Erleichterung des Geschlechtsverkehres und der Dämpfung der fleischlichen Begierden. In der Patriarchenfamilie beruhte sie auf göttlicher Einsetzung und war eine eminent religiöse Institution.

Vgl. Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, Regensburg 1868, II., S. 288 ff. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, München, 2. Auflage, 1869, S. 13 ff. Schegg, Artikel: „Beschneidung" im Kirchenlexikon, II., S. 511 ff.

Moab und Ammon. — Lot zog sich von Segor weiter ins Gebirge zurück. Aus der Blutschande seiner zwei Töchter mit ihm stammen seine zwei Söhne Moab und Ammon, die Stammväter der Völker gleichen Namens. Diese siedelten sich im Ostjordanlande an, im damaligen Gebiete der Emiter und Samsumiter (Deut. 2, 10—22). Später wurden sie von den Amorrhitern, Moab über den Arnon nach Süden, Ammon gegen die Wüste nach Osten, zurückgedrängt (III. D—Fe). Wegen der Verwandtschaft mit Israel durften sie bei dem Zuge nach Chanaan nicht angegriffen werden. Gleichwohl benahmen sich beide Völker fortwährend feindselig gegen Israel. Deshalb und besonders wegen ihres Ursprunges waren sie auf zehn Generationen, nach späterer Auslegung für immer von der Aufnahme in die Theokratie ausgeschlossen. Die Propheten kehren sich wiederholt gegen diese zwei Völker; insbesondere Moab wird öfters als Repräsentant der Israel und dem Herrn feindlich gegenüberstehenden Macht aufgefasst.

D. Isaac und Ismael.

12. Wie im 16. Capitel erzählt wird, hatte sich Sara zur Glaubensfestigkeit ihres Mannes nicht erheben können und deshalb, verzweifelnd am wörtlichen Sinne des göttlichen Versprechens, ihre egyptische Magd Agar dem Abraham zum Nebenweibe gegeben, aus welcher Ehe Ismael entsprossen ist. Diese Ausflucht hatte aber, und zwar schon vor der Geburt des Ismael, nur Störung des Familienfriedens zur Folge (16, 4 ff.). Auch die beiden Brüder konnten sich nicht friedlich mitsammen vertragen, indem der 14 Jahre ältere Ismael den Isaac zum Gespötte hielt (21, 9). Infolgedessen entließ Abraham über Aufforderung der Sara und mit Erlaubnis Gottes Agar und Ismael aus seiner Familie. Durch besonderen göttlichen Schutz wurde Ismael in der Wüste vom Tode des Erdurstens errettet und wohnte dann als Bogenschütze in der Wüste Pharan zwischen Palästina und Egypten (I. C c). Er heiratete eine Egypterin und erhielt von ihr zwölf Söhne (25, 12 ff.). Von diesen stammen die Beduinen-Araber der Sinai-Halbinsel ab; an ihnen hat sich sowohl die Verheißung der zahlreichen Nachkommenschaft, als auch die Weissagung erfüllt: „Er

wird sein wie ein Waldesel; seine Hand gegen alle und aller Hände gegen ihn; und seinen Brüdern gegenüber wird er sein Zelt aufschlagen" (16, 12).

Die Erzählung von Isaac und Ismael hat nicht bloß einen Literalsinn, sondern, wie besonders aus Gal. 4, 22—31 erhellt, auch einen mystischen Sinn. In den beiden Frauen Agar und Sara wird nämlich das alte und das neue Testament dargestellt, ebenso in Isaac und Ismael die Kinder dieser Testamente, die Juden und die Christen. Die innere Ähnlichkeit, auf welcher der typische Charakter dieser Personen beruht, lässt sich in folgende vier Punkte zusammenfassen:

α) In beiden Frauen ist der Charakter beider Testamente vorgebildet. Agar ist nur eine Magd Abrahams, darum auch Ismael nicht zur Freiheit, sondern als Knecht geboren. So ist auch das alte Testament, welches durch die Gesetzgebung auf Sinai gegründet worden ist, eine Mutter, die zur Knechtschaft gebiert (in servitutem generans, Gal. 4, 24), d. h., die Juden sind dem Buchstaben des Gesetzes unterworfen und werden auch durch das Gesetz vom Joche der Sünde nicht befreit. Sara aber ist eine Freie und Mutter des Freien. So ist auch das neue Testament durch die Freiheit ausgezeichnet, d. h., seine Kinder, die Christen, sind frei von der Beobachtung des alten Gesetzes, sie sind aber auch frei von der Knechtschaft der Sünde. Itaque non sumus ancillae filii sed liberae; qua libertate Christus nos liberavit (4, 31).

β) Eine weitere Analogie bietet die Zeugung beider Söhne. Ismael ist nämlich von der fruchtbaren Agar — auf Grund der natürlichen Zeugungs- und Empfängniskraft (secundum carnem) — geboren; Isaac hingegen von der unfruchtbaren Sara — auf Grund der göttlichen Verheißung, durch welche den hochbejahrten Eltern die bereits erstorbene Kraft der Natur wunderbar zurückgegeben wurde; er ist ein Sohn der Verheißung (filius promissionis). Diesen zwei Söhnen Abrahams entspricht eine doppelte Nachkommenschaft, die in ihm den Stammvater verehrt: dem Ismael die Israeliten als leibliche Nachkommen (die Kinder des alten Testaments), dem Isaac die Christen als geistige Nachkommen. Sie sind Nachkommen Abrahams nicht dem Leibe nach, sondern auf Grund der göttlichen Verheißung; sie sind nämlich eingeschlossen im Versprechen: Patrem multarum gentium constitui te; sie sind Kinder Abrahams nicht auf Grund leiblicher Abstammung, sondern wegen des Glaubens; er ist der Vater aller Gläubigen.[1])

[1]) Diese geistige Vaterschaft Abrahams wurde nach dem heiligen Paulus dadurch vorgebildet, dass er die Beschneidung erhielt als Zeichen der Glaubens-

γ) Eine weitere Ähnlichkeit bietet die Verfolgung des Isaac durch Ismael. So wird das wahre Volk Gottes von den Juden verfolgt.

δ) Das Endlos beider Söhne ist ausgedrückt in den Worten: „Jage hinaus die Magd und ihren Sohn" und andererseits: „In Isaac soll dir der Name genannt werden", d. h., er ist der Träger des Segens. So wurde das alte Testament eine Zeitlang geduldet als Vorbild und Vorbereitung des neuen; als aber das neue kam, wurde es als unnütz und unbrauchbar hinausgeworfen und hat aufgehört zu sein. Auf das neue Testament ist aber der Segen übergegangen, der dem Abraham versprochen ward; ja, es ist der Segen selbst, in dem alle Völker gesegnet werden.

13. Begriff des mystischen Sinnes. — Das Wort ist in erster Linie Zeichen des Gedankens; in zweiter Linie auch Zeichen des gedachten Gegenstandes.[1] Beispielsweise ist das Wort „Löwe" Ausdruck des Gedankens (der Idee) vom Löwen, es dient aber zugleich zur Bezeichnung des Löwen selbst. Dem entsprechend ist die (aus Worten zusammengesetzte) Rede zunächst Ausdruck von Gedanken, zugleich aber auch Ausdruck der gedachten Dinge. Diese Gedanken, sowie die gedachten Dinge selbst (seien sie nun Personen, Sachen, Zustände, Ereignisse 2c.) werden Sinn der Rede genannt. Mit anderen Worten: Sinn einer Rede ist das, was der Sprechende durch diese ausdrücken oder darstellen will. Da der eigentliche Verfasser der heiligen Schrift der heilige Geist ist, so ist der Sinn einer Schriftstelle das, was diese Stelle nach der Intention des heiligen Geistes ausdrückt. Viele Stellen der heiligen Schrift haben aber einen doppelten Sinn, den wörtlichen oder Literalsinn (sensus literalis) und den mystischen Sinn (sensus mysticus seu spiritualis). Der Literalsinn ist das, was die Worte der heiligen Schrift nach der Intention des

---

gerechtigkeit, die er bereits vor der Beschneidung hatte, ut sit pater omnium credentium per praeputium . . . .; et sit pater circumcisionis non iis tantum, qui sunt ex circumcisione, sed et iis, qui sectantur vestigia fidei (Rom. 4, 11. 12; cf. v. 16. 17). Nicht minder deutlich drückt sich der Apostel 9, 6—8 aus: „Nicht alle, welche (der leiblichen Abstammung nach) aus Israel sind, sind Israeliten (der wahren Bedeutung, dem Geiste nach). Auch nicht, **weil** (οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα — neque **qui** (!) semen Abrahae sunt, omnes filii) jemand (leiblicher) Nachkomme Abrahams ist, ist er auch schon Sohn desselben; sondern (es heißt): In Isaac (allein) soll dir die Nachkommenschaft genannt werden. Das heißt: Nicht die bloß vom Fleische erzeugten (Kinder Abrahams) sind Kinder Gottes (Kinder Abrahams im geistigen Sinne), sondern die, welche Kinder der Verheißung sind (d. i. die, welche nach dem Typus des Isaac zufolge göttlicher Verheißung und durch die göttliche Gnade geboren sind), gehören zur (wahren) Nachkommenschaft (Abrahams).

[1]) Secundum philosophum „voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines". Et sic patet, quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus (S. Thom., Summa p. I. q. 13. a. 1).

heiligen Geistes unmittelbar ausdrücken. So ist nach dem Literalsinne das Wort Agar eine Bezeichnung der Person Agar, das Wort Sara eine Bezeichnung der Person Sara; die Erzählung in Gen. 21, 9—12 ein Bericht über ein Ereignis in der Familie Abrahams. — Der mystische Sinn dagegen ist das, was die Worte der heiligen Schrift nicht unmittelbar, sondern mittelbar ausdrücken. Dieses Mittel ist der Literalsinn selbst, respective die nach dem Literalsinne dargestellte Person, Sache oder Begebenheit. Es haben also diese Person, Sache oder Begebenheit selbst wieder einen Sinn, gleich als wären sie Worte.[1] Auf unseren Fall angewendet: Ebenso wie das Wort Agar eine Bezeichnung ist für das Nebenweib des Abraham, so ist dieses Nebenweib selbst (die Agar) wieder gleichsam ein Wort, um das alte Testament zu bezeichnen; und der Knabe Ismael ist ein Wort, um die Juden zu bezeichnen, und das Ereignis in der Familie Abrahams ist für uns eine Rede, durch welche wir über das Verhältnis des alten und neuen Testaments aufgeklärt werden. Mit anderen Worten: Diese Personen und Ereignisse sind Typen, Vorbilder, durch welche etwas Zukünftiges zur Darstellung kommt, in ähnlicher Weise, wie das Wort eine Darstellung der Gedanken und gedachten Dinge ist. Was in solcher Weise durch den Typus dargestellt wird, heißt Antitypus.

14. Da der Typus dem Antitypus gegenüber die Stelle eines Wortes vertritt, so steht er in seiner Entstehung zu demselben in einem ähnlichen Verhältnisse wie das Wort zu dem dadurch bezeichneten Gegenstande. In Bezug auf das Wort ist aber zu beachten, dass es aus zwei Elementen besteht, aus einem sinnenfälligen, dem äußeren Schalle, der aber aus gewissen Gründen (meistens nur conventionell) eine Ähnlichkeit des entsprechenden Gedankens ist, und aus einem geistigen Element, nämlich der Intention, durch das sinnenfällige Element den Gedanken auszudrücken. Und zwar beruht schon die Hervorbringung des Schalles auf dieser Intention. Ebenso ist es mit dem Typus. Der Typus ist eine physische Realität (Person, Sache, Ereignis), welche einem anderen, in der Zukunft liegenden Gegenstande ähnlich ist; für den Typus ist aber noch weiter erforderlich, dass diese Realität zu dem Zwecke ins Dasein gerufen und dem Antitypus ähnlich gebildet werde, damit eben derselbe zur Darstellung komme, geradeso, wie das Wort in der Intention ausgesprochen wird, einen Gedanken auszudrücken. Daraus folgt: Wer physischen Realitäten typischen Charakter verleihen, ihnen einen Sinn geben will, der muss sie derart in seiner Macht haben wie der Sprechende das Wort. Dies kann aber nur Gott, der erste Urheber aller Dinge.[2]

---

[1]) Auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam ipsas res. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum alias res significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur et eum supponit (S. Thom. l. c. q. 1. a. 10).

[2]) Spiritualis sensus sacrae Scripturae accipitur ex hoc, quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit

Damit eine Schriftstelle außer dem Literalsinne noch einen mystischen Sinn habe, ist also nothwendig, dass die durch die Worte der Schrift dargestellten Gegenstände oder Ereignisse selbst Darstellung von etwas anderem seien, dass sie wie Worte einen Sinn haben. Dies genügt aber noch nicht. Es ist auch erforderlich, dass, was in solcher Weise Sinn der in der Schriftstelle dargestellten Gegenstände oder Ereignisse ist, zugleich Sinn der Rede selbst sei, durch welche diese dargestellt werden. In unserem Falle sind also nicht bloß durch die Personen Agar und Sara die beiden Testamente, sowie durch das Ereignis in der Familie Abrahams das Verhältnis der Testamente zu einander dargestellt, sondern auch das Wort Agar bezeichnet (durch Vermittlung des Literalsinnes) auf mystische Weise das alte Testament, und das Wort Sara bezeichnet das neue Testament, und der Bericht über das in Rede stehende Ereignis ist eine Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses beider Testamente.[1]) Es versteht sich ganz von selbst, dass es in der Intention des Sprechenden liegen muss, in solcher Weise vermittelst des Literalsinnes etwas darzustellen. Nach der Lehre der alten Theologen kann nur derjenige seiner Rede einen mystischen Sinn geben, der auch die durch die Rede ausgedrückten Sachen ebenso in seiner Gewalt hat wie das Wort selbst; also wieder Gott allein; sie finden darum in der Thatsache des mystischen Sinnes der heiligen Schrift eine Bestätigung für die Thatsache der Inspiration. Mystisch heißt dieser Sinn, weil er gleichsam unter dem Buchstaben verborgen ist.[2])

Cf. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione, Brixinae 1885, pag. 178 sqq.

E. Die Opferung Isaacs.

(Gen. 22, 1–18.)

15. Noch vor der Geburt des Isaac war Abraham wahrscheinlich infolge einer Hungersnoth von Hebron nach Süden gezogen in das Land der Philister und hatte sich im Gebiete von Gerara (III. F b) niedergelassen (20, 1 ff.). Sein vorzüglicher Aufenthaltsort hier war Bersabee. Hier sollte er nach so vielen Prüfungen die größte von allen bestehen. Sein Blick war vom Beginne der göttlichen Führung an auf die Zukunft gerichtet worden, diese aber war an seinen Sohn Isaac geknüpft; denn durch ihn sollte er das verheißene Land besitzen, die große Nachkommenschaft erlangen und den Segen auf die ganze Welt vererben. Die Geburt dieses Sohnes war deshalb für Abraham

accipi, quod eius solius est, qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est (S. Thom. Quodlib. VII. q. 6. a. 16).

[1]) Quae sunt per allegoriam **dicta** (Gal. 4, 24).

[2]) Dicitur spiritualis, quia ad modum spiritus latentis in corpore continetur in litera, et quia per eum litera quodammodo vivificatur . . ; similiter vocatur mysticus seu arcanus, quasi in occulto et secreto absconditus et in superficie literae latens, et quia mysteria novae legis in vetere quasi sub modio latebant (Georgius a. s. Ioseph, Ord. Carm., Praelectiones isagogicae de Verbo Dei, Pedeponti 1740, pag. 561).

ein neues Leben, das Unterpfand der übrigen Verheißungen. Da ergieng an ihn des Nachts der Befehl Gottes: „Nimm deinen Sohn, den einzigen, den du lieb hast, den Isaac, und zieh' in das Land Moriah und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf dem Berge, den ich dir zeigen werde." Dieser Auftrag ist der bestimmten Verheißung über diesen Sohn, sowie der Vaterliebe Abrahams gleich entgegen, er widerspricht auch dem ausdrücklichen Verbote der Menschenopfer. Besonders lassen die Worte Gottes, eines nach dem anderen, erst recht die Bitterkeit der Sache und das Unbegreifliche derselben fühlen. Den inneren Kampf im Herzen Abrahams verschweigt die Schrift. Es handelte sich darum, alle natürliche Einsicht und Liebe dem göttlichen Befehle vollends und blindlings zum Opfer zu bringen. Abraham jedoch zögerte keinen Augenblick, und schon in aller Frühe machte er sich auf den Weg. Es war ihm nicht gegönnt, in der Aufwallung der Liebe und Hingabe an Gott zu handeln, sondern drei Tage lang hatte er Zeit, an der Seite des Sohnes sein Vorhaben ruhig zu überlegen. Die Worte Isaacs beim Aufstiege auf den Berg: „Mein Vater, sieh', hier ist Feuer und Holz, wo aber ist das Lamm zum Brandopfer?" musste ein neuer Stich in sein Herz sein. Er aber blieb fest im Glauben und antwortete: „Gott wird sich ersehen ein Lamm zum Brandopfer, mein Sohn." Er ließ sich in zwei Dingen nicht irre machen, in der vollständigen **Hingabe** an den göttlichen Willen und im **Glauben** an die göttliche Verheißung: „In Isaac soll dir dein Same genannt werden." Die Ausgleichung dieser Gegensätze vermittelte ihm der Glaube an die **Auferstehung**.[1])

16. Vermöge seiner unumschränkten Herrschaft über Leben und Tod des Menschen konnte Gott dem Abraham befehlen, dass er seinen Sohn ihm zum Opfer bringe, und er konnte auch den Vollzug des Befehles gestatten. Die thatsächliche Opferung Isaacs von Seite Abrahams wäre keine Sünde gewesen, sonst müsste auch der darauf bezügliche **Wille** Abrahams als Sünde erklärt werden. Dieser aber war sein größter Tugendact. Darum ist auch der zweite Auftrag Gottes: „Strecke deine Hand nicht aus über den Knaben und thue ihm nichts zuleide" nicht die einzig mögliche Lösung dieses verwickelten Knotens.[2]) In Wirklichkeit aber war Gott mit der **Opfergesinnung** Abrahams zufrieden.

---

[1]) Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, et unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones . . . . . arbitrans, quia et a mortuis suscitare potens est Deus (Hebr. 11, 17—19).

[2]) Vgl. Hebr., a. a. O.

Denn nicht um den Tod Isaacs war es ihm zu thun, sondern um eine Tugendprobe des Patriarchen. Einen so klaren Beweis seiner Tugend hatte dieser aber auch noch nie abgelegt. Er hat hier in wahrhaft heroischer Weise Glaube, Hoffnung und Liebe gegen Gott bewiesen. Darum ist auch die neue Verheißung Gottes nach Inhalt und Form vor den früheren ausgezeichnet. Die zahlreiche Nachkommenschaft wird durch die zwei Gleichnisse ausgedrückt, welche ehedem vereinzelt angewendet wurden; seinem Samen wird die Herrschaft über seine Feinde zugesichert, und das Heil aller Völker soll aus ihm hervorgehen. Diese Verheißung bekräftigt der Herr noch durch einen Eidschwur.[1]) So kehrte Abraham, für seine Tugend reich belohnt, nach Bersabee zurück und blieb dort einige Zeit, bis er sich wieder nach Hebron begab.

Dieses Ereignis ist von hoher, heilsgeschichtlicher Bedeutung. Vor allem wurde Abraham als Vater aller Gläubigen vollendet, weil er die härteste Probe des Glaubens abgelegt hat. Er erscheint ferner als Vorbild des himmlischen Vaters, „der seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat" (Joh. 3, 16). Isaac, der das Holz selbst auf Moriah trägt und sich willig über dasselbe binden läſst, ist ein Vorbild Jesu Christi, welcher selbst sein Kreuz auf den Calvarienberg getragen hat. Der Name Moriah kommt nur noch II. Paral. 3, 1 vor, wo der Tempelberg in Jerusalem so genannt wird. Wahrscheinlich soll dadurch auch angedeutet werden, daſs der Moriah des Abraham mit dem Tempelberge identisch sei. In diesem Falle ist es von Bedeutung, daſs Abraham sein Opfer dort dargebracht hat, wo später die alttestamentliche Cultusstätte errichtet und die Opfer, welche sämmtlich Vorbilder des Opfers Christi waren, in stellvertretender Weise dargebracht wurden.

17. Mit der Opferung Isaacs hat die Geschichte Abrahams ihren Höhepunkt erreicht. Es werden aus der Folge nur noch zwei Ereignisse erzählt, bei welchen seine Vorsorge für die Zukunft zum Ausdrucke gelangte. Das erste war Saras Tod. Dadurch ward er veranlaſst, im

[1]) Der Eid ist die Berufung auf die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes zur Bekräftigung einer Aussage oder eines Versprechens. „Menschen schwören bei einem, der größer ist, als sie sind, und der Eid, zur Bestätigung geleistet, macht jedem Streite unter ihnen ein Ende" (Hebr. 6, 16). „Dem Abraham nun gab Gott eine Verheißung, und da er bei einem größeren nicht schwören konnte, schwur er bei sich selber" (6, 13). Wenn aber Gott etwas bezeugt oder verspricht, so ist schon durch seine Person die größtmöglichste Bürgschaft geleistet und darum ein Eid an sich nicht mehr am Platze. Darum schwört Gott nur aus Herablassung zu den Menschen, um nach Menschenweise die Wahrheit seiner Rede oder die Unwandelbarkeit seines Versprechens ihnen recht anschaulich vorzuhalten. „Deshalb hat Gott, um den Erben der Verheißung auf eine überschwengliche Weise die Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu zeigen, einen Eidschwur beigefügt, damit wir durch zwei unwandelbare Dinge, welche eine Lüge bei Gott unmöglich machen, einen festen Trost haben" (6, 17. 18). Diese zwei unwandelbaren Dinge sind das Versprechen Gottes für sich allein und der damit verbundene Eid.

Lande der Verheißung sich um eine Begräbnisstätte umzusehen. Als Fremdling, der in Chanaan keinen Fußbreit Landes sein Eigenthum nennen konnte, kaufte er vom Hethiter Ephron einen Acker bei Hebron mit einer Doppelhöhle als Begräbnisstätte seiner Familie (Cap. 23.) Das zweite ist die Verehelichung Isaacs mit Rebecca, der Enkelin seines Bruders Nahor (Cap. 24). Abraham nahm noch eine zweite Frau, die Cetura, durch welche er Stammvater der Madianiter wurde. Er starb in Hebron, 175 Jahre alt.

---

§ 14.

Isaac und seine zwei Söhne Esau und Jacob.

(Gen. 25, 21—27, 46.)

1. Der biblische Bericht über Isaac ist überaus spärlich. Isaac steht zwischen Abraham und Jacob, welche beide ihn an Bedeutung weit überragen. Jacob zieht schon durch die Umstände seiner Geburt, den Segen seines Vaters, seine Wanderschaft und den besonderen Schutz Gottes die Aufmerksamkeit auf sich; zudem ist er durch seine zwölf Söhne der eigentliche Stammvater des Volkes, welches auch nach ihm sich nennt. Auch ist Isaacs Leben ausgefüllt durch das der beiden anderen Patriarchen, welche noch 15 Jahre mitsammen lebten. Ihren Schicksalen gegenüber bietet endlich sein Leben nichts Besonderes. Er ist ein Fremdling im Lande Chanaan, ein ruhiger, friedliebender Charakter; der göttliche Segen ist überall sein Begleiter, auch wird ihm mehrmals die patriarchalische Verheißung wiederholt.

2. Esau und Jacob. — Die Söhne Isaacs, Esau und Jacob, waren Zwillinge, aber voller Gegensätze:

α) Bereits im Mutterleibe stießen sie sich. Die Bedeutung davon erklärte Gott selbst dahin, dass Rebecca zwei Völker, d. h., die Stammväter und Vorbilder derselben, in ihrem Leibe trage; sie werden im gegenseitigen Kampfe leben, welcher mit dem Siege des jüngeren enden wird.[1]) Diese Erklärung ist zugleich die Zusicherung des göttlichen Segens an den jüngeren, die Erwählung Jacobs zum Träger der Verheißung (25, 21—23). Diese Bevorzugung des jüngeren bereits im Mutterleibe ist ein augenfälliges Bild der göttlichen Gnadenwahl, die nicht an vorausgegangene Verdienste gebunden, sondern in unbeschränkter Freiheit thätig ist. Beide Kinder hatten noch nichts

---

[1]) Duae gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit, et maior serviet minori (25, 23).

Gutes, aber auch nichts Böses gethan; also nicht der Werke wegen wurde das eine zurückgesetzt, das andere vorgezogen, „sondern damit der Rathschluss Gottes aus freier Wahl bestände" (Röm. 9, 10—13). Diese Auserwählung von Seite Gottes ist zugleich der größte Beweis seiner Liebe gegen das Volk Israel und wird darum sehr bezeichnend dem über die Missgunst Gottes sich beklagenden Volke vorgehalten: „War nicht Esau Jacobs Bruder? spricht der Herr, und ich liebte Jacob, Esau aber hasste ich" (Malach. 1, 2. 3).

β) Der zuerst herauskam, war von dunkelbrauner Farbe und ganz mit Haaren bedeckt, daher sein Name Esau (der Rauhe, Behaarte), der andere war glatt (vgl. 27, 11); er hielt mit der Hand ober dem Kopfe die Ferse seines Bruders, gleichsam als wollte er ihm zuvorkommen, daher sein Name Jacob (jaᶜaqob, Fersenhalter). Ereignis und Name sind gleich bedeutsam. Denn Jacob ist dem Esau zuvorgekommen, und zwar durch eigene Bemühung, nämlich durch den Kauf der Erstgeburt und die Erschleichung des väterlichen Segens (vgl. 27, 36).

γ) Auch in der Lebensweise zeigte sich ein entsprechender Gegensatz. Esau war von rauher Gemüthsart und ergab sich der Jagd und dem Ackerbaue, während Jacob die Ruhe des heimatlichen Zeltes liebte.

δ) Isaac trug eine natürliche Vorliebe zu Esau, während Rebecca, besonders mit Rücksicht auf die göttliche Verheißung, Jacob ihre Zuneigung schenkte.

ε) Die Verschiedenheit der Sinnesart zeigte sich am meisten beim Handel um das Recht der Erstgeburt. Dasselbe umfasste den doppelten Antheil an der Erbschaft, sowie den Vorzug an Würde und Macht.[1]) Esau mangelte der Sinn für diese Vorzüge, sowie der Blick in die Zukunft. Dem Augenblicke und der Sinnenlust sich hingebend, verkaufte er dieses Recht um einen Linsenbrei an seinen Bruder und bekräftigte den Handel sogar mit einem Eide. Jacob erscheint in einem ganz anderen Lichte. Seitdem ihm die göttliche Verheißung kund geworden ist, denkt er nur mehr daran, ihrer theilhaftig zu werden. Dabei weiß er den rechten Augenblick zu benützen und schreckt in der Verfolgung seiner Ziele sogar vor der Lüge nicht zurück. Einen anderen Beweis seiner ganz weltlichen Gesinnung lieferte Esau durch die Heirat mit zwei Frauen aus dem heidnischen Stamme der Hethiter (26, 34. 35; vgl. 24, 2—4).

[1]) Ruben primogenitus meus .... prior in donis, maior in imperio (Gen. 49, 3; cf. Deut. 21, 17).

3. **Isaacs Segen über Jacob.** — Isaac war schon gewillt, seinem Lieblinge Esau den väterlichen Segen zu ertheilen, und nur durch die List der Rebecca getäuscht, sprach er ihn über Jacob aus: „Siehe, der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines Feldes, das der Herr gesegnet hat. Und geben wird dir Gott vom Thaue des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und in Fülle Korn und Most. Dienen sollen dir Völker und huldigen Nationen. Sei ein Herr deinen Brüdern, und huldigen sollen dir die Söhne deiner Mutter. Die dir fluchen, seien verflucht, die dich segnen, seien gesegnet“ (27, 27—29).

Der Wohlgeruch der Kleider Jacobs ist für Isaac ein Symbol des göttlichen Segens, den er jetzt auf seinen Sohn überleiten will. Zur Vermittlung desselben sollen Himmel und Erde das Ihrige beitragen: jene befruchtenden Thau, diese das fruchtbare Land der Verheißung, damit durch das Zusammenwirken von oben und unten eine ganze Fülle edler Erzeugnisse dem Sohne (dessen Nachkommen) zutheil werde. Im zweiten Theile erhebt sich der Segen zur Idee der künftigen Herrschaft Jacobs und seiner Nachkommen. Demnach wird hier die Verheißung, welche Abraham und Isaac wiederholt von Gott empfangen, in mehr poetischer Rede auf Jacob übertragen.

Über die vorgefallene Täuschung aufgeklärt, wandelt Isaac dennoch den Segen über Jacob nicht in Fluch um, sondern bestätigt ihn mit den Worten: „Ich habe ihn gesegnet, und er bleibt gesegnet.“ Durch das Bitten und Flehen des Erstgeborenen bewogen, spricht Isaac auch über ihn einen kümmerlichen Segen aus: „Siehe, ferne[1]) vom Fette der Erde wird dein Wohnsitz sein und ferne vom Thaue des Himmels oben; und von deinem Schwerte wirst du dich ernähren und deinem Bruder dienstbar werden; doch, wie du schüttelst, wirst du brechen sein Joch von deinem Halse“ (27, 39. 40; vgl. Hebr. 12, 16. 17).

Esau siedelte sich mit seinen Nachkommen, nach ihm (vgl. 25, 30) Edomiter genannt, im Gebirge Seïr an, welches sich vom todten Meere bis zum älanitischen Meerbusen hinzieht (II. D f). Infolge dessen wurde dieses Gebirge auch Edom und später die ganze Landschaft Idumäa genannt. Der nordöstliche Theil ist sehr fruchtbar (Palaestina salutaris), das westliche Gebiet aber besteht aus ganz unfruchtbaren, unzugänglichen Felsen, die einen handgreiflichen Gegensatz zur Fruchtbarkeit

---

[1]) Die Vulgata übersetzt: **In** pinguedine terrae et **in** rore coeli desuper erit benedictio tua; sie nimmt also das min des Urtextes (miššemannê und mittal) im partitiven Sinne anstatt im privativen, welch letzterer sich sowohl durch philologische als exegetische Gründe mehr empfiehlt. Die Septuaginta übersetzt: ἀπὸ τῆς πιότητος etc.

des gelobten Landes bilden. Dadurch erscheint die oben angedeutete Auffassung von Gen. 27, 39 sachlich gerechtfertigt, umsomehr, als auch die Propheten in derselben Weise vom Edomitergebiete reden: „Esau habe ich gehasst und sein Gebirge zur Wüste gemacht und sein Erbe zur Wohnung der Drachen."[1] Vor den Edomitern hatten dieses Gebiet die Horiter inne, welche theils ausgerottet wurden, theils mit den Edomitern sich verschmolzen. Die Herrschaft der Edomiter erstreckte sich zu verschiedenen Zeiten über das Gebirge hinaus, sowohl nach Nord als nach Süd. Der göttlichen Weissagung zufolge lebten sie mit Israel in beständiger Feindschaft. Saul besiegte sie, und David unterwarf sie seiner Herrschaft. Aber wiederholt erkämpften sie sich die Freiheit. Wegen ihrer feindseligen Haltung gegen Israel werden sie in den prophetischen Schriften wiederholt als die Hauptfeinde Israels und als Repräsentant der gottfeindlichen Macht aufgeführt. Wiederholt richten die Propheten ihre Orakel auch gegen Edom und weissagen dessen Untergang. Diese Prophezien wurden durch die Maccabäer erfüllt, von denen Judas einen glänzenden Sieg über die Edomiter erfocht und Johannes Hircanus durch die Beschneidung sie mit den Juden vereinigte. Später verloren sie sich unter den arabischen Völkern. Bemerkenswert ist, dass ein Idumäer (Herodes) der jüdischen Selbständigkeit ein Ende machte.

Vgl. Riehm, Handwörterbuch, „Edom", S. 305 ff. Peters, Die Prophetie Obadjahs, Paderborn 1892, S. 2 ff.

§ 15.

Jacob und Joseph.

A. Jacob.

1. Isaac tritt nach seinem Segen vom Schauplatze der Geschichte zurück, welche sich jetzt mit Jacob beschäftigt. In seinem Leben kann man zwei Stadien unterscheiden: 1) Von seiner Flucht nach Mesopotamien bis zur Rückkehr nach Chanaan (Cap. 28—33); 2) von der Rückkehr bis zu seinem Tode (Cap. 33—50).

Um der Rache Esaus zu entgehen und zugleich aus der Verwandtschaft sich ein Weib zu holen, floh Jacob nach Haran zu seinem Onkel Laban. Der 20jährige Aufenthalt bei einem treulosen, ränkesüchtigen Vetter war für ihn und seine Mutter Rebecca eine passende Strafe für die Hinterlistung Esaus. Jacob wurde durch diese Leidensschule in seinem Charakter geläutert und besonders zu festem Gottvertrauen erzogen. Je mehr er von Menschen verlassen war, umso deutlicher gab sich ihm Gott als seinen Beschützer kund.

Er hatte noch nicht den Jordan überschritten, da erschien ihm bei Luz (Bethel) des Nachts der Herr an der Spitze der Himmelsleiter, offenbarte sich ihm als Gott seiner Väter, gab ihm die patri-

[1] Malach. 1, 3; vgl. Abd. 3, 4; Jerem. 49, 16.

archalische Verheißung und versprach ihm noch überdies: „Ich werde dein Beschützer sein, wohin immer du ziehest, und werde dich zurückführen in dieses Land“ (28, 11—22).

Während des Aufenthaltes in Haran (Cap. 29 und 30) erwarb sich Jacob durch je siebenjährigen Dienst die zwei Töchter des Laban, Lia und Rachel, zu Frauen, welche ihm mit den zwei Nebenweibern Zelpha und Bala die zwölf Söhne gebaren, nach denen die Stämme Israels genannt sind, und eine Tochter, namens Dina (vgl. 29, 31—30, 24; 35, 16—19. Siehe den Stammbaum S. 99). Außerdem erwarb er sich unter dem besonderen Schutze Gottes und durch eigene Klugheit großen Reichthum, trotz des Eigennutzes seines Oheims, der ihm nicht bloß Lia als Frau für Rachel unterschob, wie Rebecca beim Segen Jacob für Esau untergeschoben hatte, sondern zu wiederholtenmalen auch den bedungenen Lohn ihm änderte.

2. Als die Eifersucht Labans und seiner Söhne immer mehr stieg, kehrte Jacob über Auftrag Gottes nach Chanaan zurück. Dabei ließ ihn der Herr seinen besonderen Schutz erfahren, sowohl gegen Laban, der ihm nachsetzte, als gegen Esau, der mit bewaffneter Mannschaft gegen ihn heranzog. Das Gebet Jacobs (32, 9—12) lässt erkennen, wie groß seine Furcht vor der Rache des Bruders war. Gott gab ihm aber eine doppelte Bürgschaft für den glücklichen Ausgang der Begegnung. Bald nach der Trennung von Laban in Galaad begegnete ihm eine Engelschar, zum Zeichen, dass himmlischer Schutz ihm zur Seite stehe (mach^{a}najim, Doppellager — von Menschen und Engeln). Am Flusse Jaboc hatte der Patriarch den geheimnisvollen Kampf mit Gott zu bestehen. Dafür erhielt er den Namen Israel (Kämpfer Gottes): „Denn du hast gegen Gott gekämpft und wirst (umsomehr) über die Menschen vermögen“ (p^{e}niʾel, Gesicht Gottes). Noch an demselben Tage fand die Zusammenkunft und Aussöhnung mit Esau statt. Jacob zog hierauf über den Jordan und wohnte zu Bethel. So hatte Gott sein Versprechen erfüllt und seinen Schützling glücklich ins Land der Verheißung zurückgeführt. Nach der Rückkehr erhielt er noch einen Sohn, dessen Geburt der Mutter Rachel das Leben kostete. Trotzdem gab ihm Jacob den glückverheißenden Namen Benjamin (Sohn der Rechten, Glückssohn). — Das Lebensglück des Patriarchen wurde durch Unfrieden in der Familie, das schlechte Leben mancher Söhne und durch den Verlust des todtgeglaubten Joseph noch lange getrübt, bis ihm am Abende seines Lebens ein neuer Glücksstern aufgieng. Die zahlreichen und schweren Prüfungen und

der auffallende Schutz Gottes hatten inzwischen den Charakter Jacobs derart geläutert, dass er uns am Schlusse seines Lebens als eine der ehrwürdigsten Gestalten des alten Testaments erscheint, würdig, Stammvater und Vorbild des auserwählten Volkes zu sein.

Nach dem Namen „Israel“ werden die Nachkommen Jacobs in der heiligen Schrift gewöhnlich benannt. Sie heißen „Söhne Israels“, „Haus Israels“, „Gemeinde (coetus) Israels“ oder auch schlechthin „Israel“. In der späteren Zeit wurde dieser Name speciell zur Bezeichnung des nördlichen Reiches gebraucht. „Israel“ ist nach Ursprung und Bedeutung ein Ehrenname, den das Volk nur unter der Voraussetzung auch mit Ehren trägt, dass es seinem Stammvater besonders in jener Tugend nachahmt, durch deren Übung er sich diesen Namen verdient hat. Darum verweist der Prophet Oseas das Volk auf dieses Ereignis, wo er ihm den Mangel wahren Gottvertrauens mit ernsten Worten vorhält. Israel schließt Bündnisse mit heidnischen Mächten, „es nährt sich vom Winde und jagt dem Glutwinde nach“. Anders sein Stammvater Jacob. „In seiner Stärke rang er glücklich mit dem Engel, ja, er besiegte denselben“ durch sein anhaltendes Flehen und Bitten, und er ward gestärkt, d. h., er wurde als Erbe der patriarchalischen Weissagung bestätigt und dadurch des göttlichen Schutzes versichert. „Darum wende auch du dich zu deinem Gott .... und hoffe auf deinen Gott allezeit“ (12, 1—6).

B. Joseph.
(Gen. 37—50.)

3. Jacob tritt im zweiten Stadium seiner Geschichte mehr zurück, indem die mitgetheilten Ereignisse sich um seinen Sohn Joseph gruppieren, der alle drei Patriarchen insoferne überragt, als er zu hoher, weltlicher Stellung gelangt ist und die Geschichte Israels in ganz neue Bahnen gelenkt hat. Das Leben Josephs ist darum für die Heilsgeschichte von hoher Bedeutung. In unserer Zeit verdient sie umsomehr Aufmerksamkeit, als der biblische Bericht durch seine Eigenart einen triftigen Beweis seines historischen Charakters und seiner Zuverlässigkeit liefert. Wir werden durch die Geschichte Josephs nach Egypten geführt; dort ist auch der Verfasser zu suchen. Soviele Einzelheiten über egyptische Sitten und Gebräuche er da und dort gelegentlich einstreut, ebenso genau und richtig stellt er sie dar und verräth dadurch eine Sachkenntnis, wie sie nur an Ort und Stelle durch langjährigen Aufenthalt erworben werden konnte. Aber auch die ersten Leser müssen mit den egyptischen Einrichtungen wohl vertraut gewesen sein, indem diese in einer Weise mitgetheilt werden, dass sie nicht sofast geschildert, sondern vielmehr als bekannt vorausgesetzt erscheinen. Durch diese Thatsachen erhält die moderne Kritik, welche den Pentateuch als das Machwerk späterer Jahrhunderte, speciell die Geschichte Josephs

als die Composition zweier Sagen, einer nordisraelitischen und einer judäischen, erklärt, einen unverwindbaren Stoß.

Wie die Patriarchengeschichte überhaupt, so ist ganz besonders das Leben Josephs durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes in die Ereignisse ausgezeichnet. Der Herr ließ Joseph seinen besonderen Schutz zukommen („der Herr war mit ihm" [39, 2]). Die heilige Schrift nimmt wiederholt Veranlassung, darauf hinzuweisen (39, 2—5. 21—23); derselbe war so auffallend, dass er sogar den heidnischen Egyptern nicht entgieng (vgl. 39, 3; 41, 39). Im Leben Josephs lösten sich die verschiedensten Geschicke, Glück und Unglück, in auffallender Weise ab. Dieser wechselvolle Lebenslauf hat den von Natur aus edlen Charakter Josephs noch mehr geläutert und seinen Träger zu einem hohen Tugendmuster gemacht; andererseits mussten Hass, Verfolgung und tiefe Erniedrigung ihm den Weg ebnen, auf dem er zu „Herrschaftsscepter, Gewalt und ewigem Ruhme gelangte" (Weish. 10, 13. 14).

4. Als älterer Sohn der Rachel und wohl noch mehr wegen seines tugendhaften Wandels war Joseph der Liebling seines Vaters; Jacob gieng mit dem Plane um, auf ihn das Recht der Erstgeburt zu übertragen, und machte daraus auch kein Hehl. Dies erregte bei den älteren Brüdern Missgunst und Eifersucht, die sich zu tödlichem Hasse steigerte, als er ihnen Träume erzählte, welche als Vorahnung späterer Herrlichkeit, ja, einer Herrschaft über seine Angehörigen, aufgefasst werden mussten. Joseph selbst scheint sie mit Wohlgefallen betrachtet, aber die Gefahr eines solchen Benehmens nicht geahnt zu haben (37, 6—11). — Seine Brüder führten zwar den Plan, ihn ums Leben zu bringen, nicht aus, sondern begnügten sich, ihn an arabische Kaufleute für 20 Sekel zu verhandeln, welche ihn nach Egypten brachten und ihn an Putiphar, den Obersten der königlichen Leibgarde, als Sclaven verkauften.

Die ismaelitische Karawane trieb in Egypten Handel mit Specereien, Balsam und kostbaren Harzen. Diese Handelsartikel waren in Egypten sehr gesucht und hochgeschätzt, weil sie zum Einbalsamieren der Leichname verwendet wurden. Auch Sclaven waren ein beliebter Handelsartikel aus dem Orient.

Putiphar (pôtiphar) ist ein echt egyptischer Name. Das Πετεφρής der hier besonders sachkundigen Septuaginta weist hin auf das altegyptische Petipa-ra (geweiht dem [Sonnengotte] Ra).

In Egypten begann für Joseph ein neues Stadium des Glückes. Durch seinen rechtlichen Lebenswandel gewann er das Vertrauen seines Herrn und wurde von ihm zum Haushofmeister und Aufseher über

die Sclaven ernannt. Dieselbe Treue, die ihm zu dieser angesehenen Stellung verholfen, machte ihn zum Opfer weiblicher Bosheit; er musste ein angenehmes Leben mit dem Kerker vertauschen. Aber auch in den Banden verließ ihn die göttliche Vorsehung nicht (Weish. 10, 14); er wurde Aufseher über die anderen Gefangenen. Die Berührung mit zwei hohen königlichen Würdenträgern, die in das Staatsgefängnis geworfen wurden, verschaffte ihm die Gelegenheit, durch Traumdeutung seinen prophetischen Geist kundzugeben. Dadurch ward eine neue Wendung der Geschicke veranlasst. Als Traumdeuter wurde er vor Pharao geführt, dem er nicht bloß die ängstigenden Träume erklärte, sondern auch durch entsprechenden Rath seinen staatsmännischen Weitblick verrieth.

Joseph wurde selbst mit der Ausführung der von ihm angerathenen Maßregeln betraut und zu den höchsten Ehrenstellen und Vertrauensämtern befördert. Die von ihm prophezeiten Jahre des Überflusses und der Hungersnoth traten ein, und er fand Gelegenheit, sein hervorragendes Verwaltungstalent zum Wohle des Reiches, zur Festigung der königlichen Machtstellung und zur Erhöhung seines eigenen Ansehens zu bethätigen.

Auch dieser Theil der Erzählung enthält eine Menge Einzelheiten aus dem egyptischen Leben. Den Haushofmeister findet man seit ältester Zeit in jedem größeren egyptischen Haushalte. Das Benehmen der Frau des Putiphar läßt große Freiheit im Umgange der Frauen erkennen. Früher glaubte man, hierin einen Widerspruch mit egyptischen Sitten zu finden; aus den einheimischen Quellen werden wir jetzt über das Gegentheil belehrt. Es wurde sogar ein Märchen entdeckt, welches eine Versuchungsgeschichte enthält, die mit der Versuchung Josephs eine auffallende Ähnlichkeit aufweist. Auch die Erzählung von den Träumen ist mitten aus dem egyptischen Leben genommen. Die Träume und die Traumdeuterei haben im Nillande eine große Rolle gespielt; man hat ihnen allgemein die größte Bedeutung beigelegt und die wichtigsten Beschlüsse von ihnen abhängig gemacht. Dem entsprechend haben die Traumdeuter hohes Ansehen genossen. Auch der Inhalt der von den zwei Gefangenen erzählten Träume ist echt egyptisch, selbst die Notiz von den „Körben mit weißem Backwerke, die der Oberste der Hofbäcker auf dem Haupte trug“. Ganz dasselbe gilt von den Träumen Pharaos. Dass Joseph, bevor er am Hofe erscheint, sich scheren lassen und neu kleiden muss, erscheint auffallend, ist aber den egyptischen Sitten ganz entsprechend. Dass er zum Wohle des Reiches als ein von Gott begnadigter Mann sogleich eines der höchsten Ämter erhält, hat in Egypten nichts Befremdendes; die Ehrenbezeugungen, die ihm dabei zutheil wurden, sind ebenfalls echt egyptisch wie der Name, den er erhält, und der Name seiner Frau. — Der Bericht von Überfluss und darauffolgendem Mangel wird durch viele andere, ähnliche Fälle als durchaus wahrheitsgetreu erwiesen. Die Genesis berichtet uns außer der Thätigkeit Josephs auf dem Gebiete der ökonomischen Verwaltung noch einen politischen Act. Joseph hat

für das ausgetheilte Getreide das ganze Land dem Könige als Eigenthum erworben, der es gegen jährliche Abgabe des fünften Theiles vom betreffenden Erträgnisse an die früheren Eigenthümer wieder abließ (47, 15—26). Der Verfasser führt auf diese Maßregel das Gesetz zurück, dass die Egypter, die Priester ausgenommen, den fünften Theil vom Erträgnisse ihres Grundeigenthums als Steuer entrichten mussten. Diese Steuer bestätigen auch die profanen Historiker, nur mit dem Unterschiede, dass sie nicht bloß von den Priestern, sondern auch von den Soldaten melden, dass sie steuerfrei gewesen seien.

Über den egyptischen Charakter der Geschichte Josephs vgl. Ebers, Egypten &c., S. 288—360. Heibert, Vom Paradies bis zum Schilfmeer, Gera 1877, S. 61—96. Riehm, Handwörterbuch &c., Artikel: „Joseph", S. 759 ff. Vigouroux, II., S. 1—197.

5. Die Hungersnoth, welche sich auch außer Egypten fühlbar machte, diente dem göttlichen Plane, Israel nach Egypten zu führen. Die Söhne Jacobs besuchten dort den Getreidemarkt und wurden Joseph vorgestellt. Dieser konnte jetzt ihre Gesinnung erproben und bemerkte zu seiner Freude eine gründliche Besserung; er fand so Gelegenheit, einen rührenden Beweis seines Edelmuthes zu geben, indem er vor seinen ehemaligen Todfeinden nur Worte der Freude über das Wiedersehen und aufrichtiger Verzeihung ihrer früheren Missethat fand. Er lud die ganze väterliche Familie ein, nach Egypten zu ziehen. Jacob, dessen tiefgedrückter Geist bei der Nachricht von den Geschicken seines todtgeglaubten Sohnes neu auflebte, folgte sogleich dieser Einladung. — Joseph hat Israel den Weg nach Egypten gebahnt und dadurch um die Entwicklung, welche das Volk dort durchmachen sollte, sich das eigentliche Verdienst erworben. Gerade in diesem Ausgange der Geschichte Josephs tritt das wunderbare Walten der göttlichen Vorsehung so recht zutage. War ihm die tiefe Erniedrigung der Weg zu den höchsten Ehren, so hat gerade auch die Feindschaft seiner Brüder zu ihrer eigenen und des ganzen Volkes Rettung beitragen müssen. Die Erkenntnis dieses göttlichen Planes sollte für sie ein Trost sein und ihnen jede Furcht vor Josephs Machtstellung benehmen. „Fürchtet Euch nicht!" sprach er zu ihnen, „können wir dem Walten Gottes widerstreben? Ihr habt Böses gegen mich gesonnen, Gott aber hat es zum Guten gewendet, indem er mich erhöht und viele Völker gerettet hat . . ., ich werde Euch und Eure Kinder erhalten" (50, 19—21).

Der Dank des Vaters sollte ihm nicht fehlen. Kurz vor dem Tode nahm Jacob die zwei Söhne Josephs, Manasse und Ephraim, an Kindesstatt an, setzte sie in die gleichen Rechte mit seinen Söhnen ein und übertrug dadurch den einen Theil des Rechtes der Erst-

geburt auf Joseph, zog aber gegen dessen Willen den jüngeren Ephraim dem Manasse vor (Cap. 48). Beim letzten Segen, den er zum Abschiede über die zwölf Söhne sprach, fand er noch einmal Gelegenheit, seiner Vorliebe für Joseph und den Gefühlen des Dankes für die der Familie geleisteten Dienste einen beredten Ausdruck zu geben. Joseph, d. h., die zwei Stämme, Ephraim und Manasse, erscheinen ihm wie ein junger Baum, der, an Wasserbächen gepflanzt, durch eine Mauer gegen Wind und Wetter geschützt, die besten Aussichten für ein glückliches Gedeihen bietet.[1]) Zwar werden diese Stämme feindlichen Angriffen, besonders von Seite der Bogenschützen, ausgesetzt sein. Aber tüchtig und kriegsbereit, wehren sie, beschützt von Gott, dem Starken Jacobs, dem Felsen Israels, die Angriffe muthig ab. Mit dem Fernblicke in die Zukunft verbindet der sterbende Patriarch die heißesten Wünsche eines reichlichen Segens, außerordentlicher Fruchtbarkeit des Bodens und zahlreicher Nachkommenschaft. Der Segen, der Joseph zutheil wird, möge selbst den Segen übertreffen, den sein Vater erhalten hat (49, 22—26).

Joseph ist ein Vorbild α) seines Volkes. Er ist demselben nach Egypten vorausgezogen, dort zum Manne herangewachsen; dort hat er längere Zeit im Kerker zugebracht, dann aber die Freiheit und hohe Ehren erlangt. So war der Aufenthalt in Egypten Israels Jugendzeit, dort musste es in Knechtschaft schmachten, wurde aber durch die starke Hand Gottes auf eine glorreiche Weise daraus befreit. β) Joseph ist auch ein Vorbild Jesu Christi; als Liebling seines Vaters, ausgezeichnet vor seinen Brüdern durch Gaben der Natur und Gnade, von denselben dafür aus Hass und Neid verfolgt und verkauft, in Banden geworfen, aus der Erniedrigung auf den Thron Egyptens erhoben, mit dem Namen „Heiland der Welt“ geziert, auch thatsächlich der Retter seines Volkes.

C. Jacobs Segen über Juda.
(Gen. 49.)

6. In Erkenntnis des herannahenden Todes berief Jacob seine Söhne ans Sterbelager, um die letzten Worte an sie zu richten, gleichsam sein Testament ihnen kundzugeben. Dieser Abschied ist ein bedeutungsvoller Moment in der Heilsgeschichte, der Grenzstein zweier Epochen. Um den Stammvater des auserwählten Volkes sind die zwölf

[1]) So ist nach der masorethischen Vocalisierung des Urtextes zu erklären. Die Vulgata und Septuaginta weichen hier mehrfach davon ab.

Söhne und in ihnen die zwölf Volksstämme versammelt. Der Blick des Patriarchen ist nicht auf jene beschränkt; prophetisch erleuchtet, schweift er in die ferne Zukunft, auf die Schicksale der zwölf Stämme. Er übergibt ihnen sein Vermächtnis und weist einem jeden Stamme seinen Antheil zu. Dieses Vermächtnis ist aber nichts anderes als der patriarchalische Segen, der selbst in der Endzeit (in diebus novissimis, v. 1) die Geschicke des Volkes beeinflussen sollte. Bisher war immer nur einer Träger dieses Segens; jetzt wird er unter die zwölf getheilt. An der zahlreichen Nachkommenschaft und dem Besitze des Verheißungslandes werden alle ihren Antheil haben.

Von Gott erleuchtet und ermächtigt, vertheilt Jacob gleichsam das Land unter die zwölf Stämme und weist einem jeden im allgemeinen Platz und Stelle an, wie es dem Plane Gottes und der individuellen Eigenart eines jeden entsprach. Daraus lässt sich von vorneherein vermuthen, dass der Patriarch den anderen, viel wichtigeren Theil der Verheißung, die „Segnung aller Völker durch seinen Samen" oder die Verheißung des Messias, nicht mit Stillschweigen übergehen werde; es lässt sich vermuthen, dass — sowie dem Abraham Isaac vor Ismael, dem Isaac Jacob vor Esau als Erben dieser Verheißung bezeichnet worden sind — jetzt Jacob den glücklichen nennen werde, in dessen Samen die ganze Welt gesegnet werden sollte. Die Verse 8—10 enthalten diese Weissagung. Wiederum ist nicht der Erstgeborene zum Träger der messianischen Verheißung auserkoren. Ruben wird wegen der Blutschande mit Bala sogar des natürlichen Rechtes der Erstgeburt verlustig erklärt. Den doppelten Antheil am Erbe hatte Jacob bereits auf Joseph, respective dessen zwei Söhne, Ephraim und Manasse, übertragen. Auch die nächsten zwei, Simeon und Levi, müssen anstatt Segen nur Fluch vernehmen. Sie hatten, um ihre Schwester Dina zu rächen, an den Sichemiten treulos gehandelt und unmenschliche Rache genommen (Cap. 34). Wie schon sogleich nach verübter Blutthat, lehnt der Patriarch jetzt wiederum jede Theilnahme an derselben ab und entzieht ihnen noch überdies das Anrecht auf ein eigenes, abgegrenztes Stammgebiet.

7. Der vierte endlich, Juda, ist bestimmt, den mit der Erstgeburt verbundenen Principat zu erben, zugleich mit der Auszeichnung, Stammvater des Messias zu sein. — Emphatisch beginnt Jacob den Segen über Juda mit Nennung seines Namens, der ein Vorzeichen segensreicher Zukunft ist: „Juda (Gott gepriesen; vgl. 29, 35) bist du;

dich preisen deine Brüder. Deine Hand ist auf dem Nacken deiner Feinde; vor dir fallen nieder die Söhne deines Vaters." — Juda hat den Vorzug vor seinen Brüdern und die Herrschaft über sie, was sie bereitwilligst anerkennen; ist er ja auch ihr siegreicher, unüberwindlicher Vorkämpfer gegen die Feinde. Denselben Gedanken drückt V. 9 aus: „Ein junger Löwe ist Juda; vom Raube[1]), mein Sohn, erhebst du dich. Er lagert sich und ruhet wie ein Löwe und wie eine Löwin. Wer wird ihn aufreizen?" Wie der Löwe König der Thiere ist, „so ist Juda stark unter seinen Brüdern" (I. Paral. 5, 2). Wie der Löwe, nachdem er Beute gemacht, ins Waldgebirge hinaufsteigt, so kehrt Juda siegreich von allen Kämpfen nach seinem Wohnsitze zurück. Dort lagert er in stolzer Ruhe; niemand darf es wagen, zu neuem Streite ihn aufzureizen.

Die Erfüllung dieser Prophezie wurde dadurch vorbereitet, dass der Stamm Juda von jeher eine bevorzugte Stellung eingenommen, sowie durch seine erfolgreiche Tapferkeit sich ausgezeichnet hat. In der Lagerordnung und beim Zuge in der Wüste war Juda voran (Num. 2, 3; 10, 5. 14); ebenso machte er beim Opfer der Stammhäupter nach Einweihung der heiligen Zeltes den Anfang (Num. 7, 12). Als nach Josues Tode die Söhne Israels den Herrn befragten: „Wer soll hinaufziehen gegen die Chanaanäer und Führer sein im Kriege?" war die Antwort: „Juda soll hinaufziehen; siehe, in seine Hand habe ich das Land gegeben" (Richt. 1, 1. 2). Erfüllt worden ist diese Weissagung aber erst in David (aus dem Stamme Juda), den Gott zur Herrschaft über Israel berufen, an dessen Familie er dieselbe auch für die ganze Zukunft geknüpft hat (vgl. II. Sam. 7, 16). Auch war es erst David, der die Feinde Israels siegreich überwunden und dem Reiche Ruhe nach allen Seiten hin verschafft hat. Erschöpft wurde aber der Inhalt der Verheißung erst durch Christus, von dem es Apoc. 5, 5 heißt: Vicit leo de tribu Iuda, radix David. Durch ihn ist „aus den früheren Siegen Judas über dem auserwählten Volke feindselige Mächte ein Sieg über Sünde, Tod und Hölle geworden und aus dem Preise und der Huldigung, welche die anderen Stämme dem siegreichen Juda brachten, die Unterwerfung aller Gewalten und das Lob aller Zungen".[2])

8. Wesentlich denselben Inhalt hat V. 10; nur ist die messianische Idee noch deutlicher hervorgehoben: „Nicht wird weichen (lô jasûr)

[1]) Die Vulgata übersetzt hier gegen den Urtext und die Septuaginta: Ad praedam, filii mi, ascendisti.

[2]) Himpel, Mess. Weissagungen 2c. „Theol. Quartalschrift" 1860, S. 51 f.

das Scepter von Juda und der Herrscherstab¹) von (dem Orte) zwischen seinen Füßen, bis šîlô kommt und ihm der Gehorsam der Völker zutheil wird.“

Diese Stelle wurde von den offenbarungsgläubigen Exegeten immer messianisch gedeutet, jedoch sehr verschieden erklärt, besonders, weil die Bedeutung des Wortes šîlô sehr unsicher ist. Viele nehmen dieses Wort als Bezeichnung der Person des Messias, jedoch mit verschiedener Auffassung. Nach der Vulgata wird hier der Messias durch zwei Momente gekennzeichnet: er ist Gegenstand der göttlichen Verheißung (mittendus, der Versprochene) und Gegenstand der Völkersehnsucht (exspectatio gentium).

Andere nehmen šîlô in der Bedeutung „Friede“, „Friedenbringer“ als Apellativ- oder auch als Eigennamen des Messias. Gegen diese Auffassung kann philologischerseits kein stichhaltiger Einwand gemacht werden; der Messias ist auch in der That Friedensfürst (Js. 9, 6), ja, der Friede selbst (Mich. 5, 5). Wohl aber scheint diese Benennung des Messias im Munde Jacobs nicht hinreichend motiviert zu sein. — Die alten Übersetzungen haben šellô(ʾašer lô) gelesen. Darnach übersetzt die Septuaginta: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (bis ihm das zukommt, was ihm gebürt, nämlich die Weltherrschaft), Aquila und Symmachus aber ᾧ ἀπόκειται (bis der kommt, dem die Herrschaft gebürt, nämlich der Messias). — Protestantische Erklärer nehmen šîlô als Name der Stadt Silo im Stamme Ephraim, welche in der ersten Zeit nach der Eroberung des Landes Chanaan Mittelpunkt des Reiches war („bis er nach Silo kommt“). Delitzsch²) hält zugleich mit dieser Erklärung die Messianität des Vaticiniums fest. Aber abgesehen davon, dass die Erwähnung von Silo im Munde Jacobs ganz unmotiviert ist, stimmt nach dieser Auffassung die Prophezie nicht mit den Thatsachen überein. Juda hat bis zur Ankunft in Silo nicht Scepter oder Herrscherstab geführt; auch hat dieses Ereignis keineswegs so weittragende Folgen gehabt, dass mit ihm das Auftreten Davids oder gar Christi in prophetischer Perspective zusammengeschaut werden könnte.

Professor Bickell³) schlägt eine Textverbesserung vor; er fügt ein Aleph ein und liest: šeʾîlô („sein Ersehnter“, von šaʾal, bitten, ersehnen) und stellt dadurch nicht bloß das Metrum her (siebensilbige Distichen), sondern bringt auch einen recht gut passenden Sinn heraus.

Unter dem Bilde vom Scepter und Herrscherstab wird Juda die Herrschaft über seine Brüder, d. i. über das von ihnen abstammende

¹) Septuaginta: Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ. Vulgata: Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius. Dass das hebräische mechôqeq hier nicht „Führer“ (dux) heißt, sondern „Führerstab“, „Herrscherstab“, ist aus dem vorausgehenden, parallelen šebet (Scepter) und aus der folgenden Phrase mibben raglav (von zwischen seinen Füßen) ersichtlich. Das Bild ist hergenommen von der Sitte orientalischer Herrscher, das Scepter (welches häufig ein einfacher Stab war) auf den Boden zu stützen und mit beiden Füßen festzuhalten.

²) Messianische Weissagungen, S. 36 ff.

³) Carmina veteris Testamenti metrice, Oeniponte 1882, pag. 188 vgl. „Zeitschrift für kath. Theologie“ 1882, S. 345 f.

Volk zugesichert. Diese Herrschaft soll eine dauernde sein, sie wird von ihm nicht weichen, bis aus ihm der Messias hervorgehen wird. Auf diesen wird die Herrschaft Judas übergehen, und er wird sein Reich auch über die Heiden ausdehnen. „Ihm wird der Gehorsam der Völker sein", diese werden sich ihm freiwillig unterwerfen. Die Herrschaft Judas wird also ununterbrochen fortdauern, bis sie im Messias ihre Vollendung findet.

Viele Exegeten erklären diese Stelle vom Ende der Herrschaft Judas und finden darin den Zeitpunkt angegeben, vor welchem der Messias nicht erscheinen werde. Dem Stamme Juda werde die Herrschaft zutheil, aber später wieder entrissen (auferetur) werden; dann erst werde der Messias kommen. Diese Prophezie habe sich dadurch erfüllt, dass einerseits die Römer der Selbständigkeit Judas ein Ende machten und dem Idumäer Herodes die Herrschaft verliehen, andererseits Christus bald darauf (vier Jahrzehnte später) geboren wurde. — Diese Auffassung ist aber philologisch unbegründet, sie entspricht auch nicht dem Verlaufe der Geschichte und steht insbesondere mit der biblischen Auffassung von der ewigen Herrschaft des davidischen Königshauses im Widerspruche.

Das hebräische ʿad [ki] (donec, bis) bedeutet, zeitlich genommen, nicht die Grenze, an welcher ein Zustand aufhört, sondern nur den Zeitpunkt, bis zu welchem er fortdauert. Ob dieser Punkt auch Schlusspunkt sei, an dem der Zustand sein Ende findet, ist anderweitig herauszubringen (vgl. II. Sam. 6, 23; Ps. 109, 1; Matth. 1, 25). — Die Herrschaft Judas, vom profangeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, hat nicht kurz vor Christi Geburt durch die Römer, sondern fast 600 Jahre früher durch Babylon ihr Ende gefunden. Auf die spätere Selbständigkeit unter den Hasmonäern kann man sich in unserer Frage schon deshalb nicht berufen, weil diese Fürsten nicht aus dem Stamme Juda, sondern aus Levi waren. — Vom heilsgeschichtlichen Standpunkte aus kennt die Herrschaft des davidischen Königshauses überhaupt kein Ende; Gott hat dem David durch Nathan den Thron für immer und ewig zugesichert. Der Prophet nahm in seiner Rede (II. Sam. 7, 5 ff.) auf die spätere Unwürdigkeit des davidischen Königshauses Rücksicht und stellte hiefür verdiente Strafe in Aussicht. Obgleich nun diese thatsächlich im Verluste der politischen Selbständigkeit bestanden hat, so erklärt Nathan doch ausdrücklich, die Herrschaft solle von Davids Familie nicht genommen werden, und Thron und Reich sollen auf ewig seinen Nachkommen gesichert bleiben; nur gezüchtigt sollen sie werden nach Männerweise. Der Verlust der Herrschaft ist also nach der Auffassung der Prophezie nur ein kurzes Intermezzo, welches im Vergleiche zum ewigen Bestande des davidischen Thrones ganz verschwindet, umsomehr als das Recht auf die Herrschaft von der Familie Davids nie gewichen ist.

In den folgenden Versen (11. 12) wird Juda verkündet, was ihm an irdischen Segnungen in Chanaan zutheil werden soll. Sein Stamm=

gebiet wird als Wein- und Weideland gleich ausgezeichnet sein und den Bewohnern einen Überfluss seiner Naturerzeugnisse vermitteln, den diese in tiefem Frieden genießen werden.

Vgl. die ausgedehnte und gründliche Erklärung dieses Vaticiniums durch Himpel, „Theologische Quartalschrift“ 1866, S. 41—160.

Nachdem Jacob die Segenssprüche über seine Söhne vollendet hatte, trug er ihnen auf, seinen Leichnam nach Chanaan zu überführen und im Grabe des Abraham bei Mambre beizulegen, worauf er starb. Joseph ließ nach egyptischer Sitte den Leichnam seines Vaters einbalsamieren und führte ihn selbst nach Hebron hinauf, wo er im Familiengrabe beigesetzt wurde.

---

§ 16.

Bedeutung der Patriarchengeschichte.

1. Die Geschichte der Patriarchen ist die Vorgeschichte Israels. In der Patriarchenfamilie sind dessen Anfänge zu finden; in ihr waren auch die Keime gelegen, aus denen sich das israelitische Volksthum in seiner Eigenart entwickelt hat. Insbesondere aber ist diese Periode die Vorgeschichte des Gesetzes, die planmäßige Vorbereitung auf das Leben Israels unter demselben. Unter dieser Rücksicht hat auch der Verfasser des Pentateuchs, besonders was Auswahl des Stoffes anbelangt, die Patriarchengeschichte behandelt.[1])

α) Vorbedingung für das Leben nach dem Gesetze ist entsprechend der geistigen Auserwählung Israels die Absonderung desselben von den Heiden. Mit der Berufung Abrahams und seiner Auswanderung wird hiezu der Anfang gemacht. Die ganze Geschichte der Patriarchen bildet die Fortsetzung davon; einerseits leben sie nämlich möglichst abgeschlossen von den heidnischen Chanaanäern und vermeiden besonders eheliche Verbindung mit denselben (Gen. 24, 2—8; 28, 1. 2), andererseits werden auch von ihrem Stamme die unedlen Zweige, weil für die Auserwählung nicht bestimmt, zuvor abgetrennt und entfernt (Lot mit Moab und Ammon, Ismael, Madian, Edom); selbst die Übersiedlung nach Egypten hat den Zweck der Abschließung gegen das Heidenthum.

β) Zur Auserwählung Israels gehört im Interesse des Lebens nach dem Gesetze der Besitz eines eigenen Landes, in welchem

---

[1]) Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift, III. Aufl., Freiburg 1892, S. 189 f.

das Volk, gesichert gegen schädlichen Einfluss, seine Eigenart bewahren, seinen Beruf sicherstellen konnte. Auch auf den Besitz dieses Landes bereitet die Patriarchengeschichte vor. Den Patriarchen wird Chanaan ausdrücklich und wiederholt von Gott zugesichert; den Chanaanäern aber wird das Recht darauf wegen ihrer Lasterhaftigkeit ebenso bestimmt abgesprochen und den Israeliten ihre künftige Aufgabe, das Gottesgericht der Ausrottung an ihnen zu vollziehen, wenigstens angedeutet und dadurch auch der Weg bezeichnet, auf dem sie in den Besitz des Verheißungslandes zu gelangen haben (Gen. 15, 16). Dieses Land ist ferner geheiligt durch den Aufenthalt der Patriarchen und die Grabstätte, welche sie sich dort zum Eigenthume erworben haben, und schon dadurch ein Gegenstand der Sehnsucht für jeden Israeliten. Der Aufenthalt in Egypten verdunkelt nicht im mindesten den Blick auf das Verheißungsland; er ist nur ein Übergangsstadium und muss in mehrfacher Weise der endgiltigen Besitzergreifung dienen. Das Volk konnte nur in der Fremde dazu befähigt werden; auch war nichts mehr als die Bedrückung in Egypten geeignet, die Verheißungen über den Besitz Chanaans in ihrem wahren Werte erscheinen zu lassen. Wo Jacob das Land verläßt, erhält er die Versicherung der seinerzeitigen Rückkehr (46, 2. 3). Er überträgt diese Verheißung auf Joseph (28, 21) und dieser auf die übrigen Brüder und deren Nachkommen. Darum gestatten Jacob und Joseph auch nicht, dass ihre Leichname in Egypten beerdigt werden (49, 29—31; 50, 23. 24).

γ) Durch die Patriarchen wurde Israel auch in das Gesetz selbst gewissenmaßen eingeführt, und zwar zunächst in die äußere Übung desselben. Denn die Gesetzesvorschriften wurden der Hauptsache nach bereits von ihnen beobachtet (Opfer, Altäre, Beschneidung, Zehent ꝛc.) und haben dadurch eine gewisse Verjährung erlangt. Auch das Bundesverhältnis mit der daraus resultierenden Verpflichtung des Gesetzes hat im Bunde Gottes mit Abraham bereits seinen Anfang genommen.

δ) Auch der Geist des Gesetzes konnte Israel im Hinblicke auf seine Väter nichts Fremdes sein. Trotz mehrfacher Unvollkommenheit einzelner sind die Patriarchen hervorragende Tugendmuster. Insbesondere ist in ihrem Leben jene Tugend ausgeprägt, welche die innere Form, das Wesen des religiösen Lebens im alten Testament war, der Glaube an die zukünftigen Güter. Das alte Testament war nur ein Schatten der zukünftigen Güter (Hebr. 10, 1), ein Hinweis und eine Vorbereitung auf dieselben. Darum durfte sich der geistige Blick

des Israeliten nicht in die Gegenwart verlieren, sondern musste in die Zukunft gerichtet sein und von ihr das Heil erwarten, welches ihm durch die Prophezie in einemfort gezeigt und verheißen wurde. In gleicher Weise war auch der Blick der Patriarchen auf die Zukunft hingelenkt worden. Es wurde ihnen mannigfacher Segen zugesichert und derselbe in einem Lichte gezeigt, dass die Sehnsucht darnach in hohem Grade erwachen musste. Gleichwohl wurde ihnen der Gegenstand dieser Sehnsucht nicht gewährt, so dass sie mit dem Blicke in die Zukunft von hinnen scheiden mussten. „Im Glauben sind sie alle gestorben und haben das Verheißene nicht empfangen, sondern (nur) von Ferne es angeblickt und begrüßt und haben bekannt, dass sie Pilger seien und Fremdlinge auf Erden; denn, die so sprechen, geben zu erkennen, dass sie ein Vaterland suchen" (Hebr. 11, 13. 14).

ε) Auch die äußere Geschichte Israels findet in den Geschicken der Patriarchen Vorbild und Vorbereitung. Gewiss nicht zufällig haben diese überall dort sich aufgehalten, wo wir später das von ihnen abstammende Volk wiederfinden. In dieser Hinsicht enthält schon die Geschichte Abrahams wie im Keime die Geschichte seiner Nachkommenschaft in sich.[1])

2. Die Patriarchengeschichte und die Pentateuchkritik. — Aus der großen Bedeutung, welche der Pentateuch der Patriarchengeschichte zuweist, ist es leicht erklärlich, dass ihr auch die moderne Kritik besondere Aufmerksamkeit schenkt; selbstverständlich widerspricht sie der von uns dargelegten Auffassung, insoweit es sich um den objectiven Wert der Patriarchengeschichte handelt, auf allen Linien. Der Schule Wellhausens, der mit Graf, Reuß und Kuenen als Vorkämpfer der modernen Pentateuchkritik verehrt wird, gilt die Patriarchengeschichte keineswegs als Ausgangspunkt der Geschichte Israels, sie ist in ihren Augen überhaupt nicht Geschichte, sondern nur ein Conglomerat von Sagen, zusammengestellt aus den zwei Quellenschriften, dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerke und dem Priestercodex. Der historische Kern dieser Sagen ist freilich die Vorgeschichte Israels oder die Entstehung des späteren Israel. Diesen Gegenstand hat aber die Sage nach ihrer Weise bearbeitet und in diesem Product erst noch die geschichtlichen Verhältnisse ihrer eigenen Zeit sich reflectieren lassen.

Die Kritik erkennt es als ihre Aufgabe, aus der Sage den geschichtlichen Kern herauszuschälen und zugleich den geistigen Verarbeitungsprocess klarzulegen, dessen Resultat der Sagenkreis in seiner gegenwärtigen Form sein soll. Die Ergebnisse, welche die Kritik zutage gefördert haben will, sind in der Hauptsache folgende:

α) Das Volk Israel ist nicht dadurch entstanden, dass die Söhne eines Stammvaters (Abraham, Jacob) ohne Vermischung zum Volke sich verzweigt haben; es ist vielmehr ein Gemisch verschiedener Völkerstämme, welches durch

[1]) Vgl. Vigouroux, I., S. 314.

Lostrennung einzelner Stämme und durch Beimischung anderer zur späteren Einheit geworden ist. Es gab eine Zeit, in welcher verschiedenartige Volksstämme mit dem Kerne des Volkes Israel zusammen dasselbe Gebiet bewohnten. Später trennten sich vom Ganzen einzelne Stämme, einer nach dem anderen, los und schlugen anderswo ihren Wohnsitz auf. Soviel ist in dieser Hinsicht Geschichte. Was macht nun daraus die Sage? Die verschiedenen Volksstämme in ihrer localen Vereinigung fasst sie als ein Volk zusammen; dieses Volk personificiert sie und macht daraus einen Stammvater (Patriarchen, Heros Eponymos) und läſst die von einander losgetrennten Theile dieses Volkes dessen Söhne sein. Damit hat sie zugleich an die Stelle der früheren, bloß localen Zusammengehörigkeit die der genealogischen Verwandtschaft gesetzt. Den Ausdruck hiefür gewinnt sie durch die Stammbäume, an denen die Patriarchengeschichte so reich ist. Es ist ein Grundzug dieser Kritik, dass sie in den Patriarchen nicht Individuen, sondern ganze Völker sieht. Israel und Edom noch vereinigt, sind Isaac, Moab und Ammon Lot u. s. w.[1])

β) Ebenso wie die Lostrennung einzelner Volksstämme, habe auch die Beimischung anderer an der Entstehungsgeschichte Israels ihren Theil. So sei insbesondere aus Aram Zuzug zahlreicher Stämme erfolgt, die sich mit Israel vermischt haben. In der Sage werde dies als Heirat dargestellt; der zahlreichere, namengebende Stamm erscheint als Mann, der schwächere, in diesen aufgehende Zuzug als von ihrer Heimat hergeholte Frau, ein solcher Stamm ohne Ansehen als Kebsweib. Wie die Namen der Patriarchen, sind also in gleicher Weise auch die Namen ihrer Frauen nicht Personen-, sondern Stammesnamen. Daraus begreift es sich, dass die Patriarchengeschichte auch auf die Heiraten so großes Gewicht legt.

Die Sage hat nach dieser Auffassung außer der soeben erwähnten Umdeutung geschichtlicher Thatsachen den geschichtlichen Kern auch dadurch entstellt, dass sie die Zustände und Verhältnisse ihrer Zeit in die Vergangenheit zurückversetzt[2]), mit der sie sich eigentlich beschäftigt, wodurch sie freilich Zeit und Ort ihres Ursprunges verräth. Weil die Edomiter mit den Israeliten beständig im Kriege lebten, läſst die Sage die postulierten Stammväter Jacob und Esau bereits im Mutterleibe hadern und auch später einander feindsein; weil Edom Israel gegenüber den Kürzeren zog, läſst sie den Esau durch Jacob überlistet werden; weil der aramäische Zuzug auch später noch fortdauerte, der Selbständigkeit Israels gefährlich zu werden drohte und darum hartnäckige Kämpfe zur Folge hatte, läſst sie den Jacob von Laban verfolgt werden, dann aber mit ihm ein Bündnis schließen.

Außer dem ethnographischen Element, den Stammbäumen und Genealogien tritt in der Patriarchensage besonders noch das religiöse in den Vorder-

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, III. Ausgabe, 1886, S. 332 ff. Stade, Geschichte des Volkes Israel (ganz im Geiste Wellhausens geschrieben), Berlin 1887, I., S. 28 ff., 120 ff.

[2]) „Über die Patriarchen ist hier kein historisches Wissen zu gewinnen, sondern nur über die Zeit, in welcher die Erzählungen über sie im israelitischen Volke entstanden; diese spätere Zeit wird hier nach ihren inneren und äußeren Grundzügen absichtslos ins graue Alterthum projiciert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild ab“ (Wellhausen, a. a. O. S. 331).

grund. Wiederholt wird berichtet, dass die Patriarchen religiösen Cultus geübt, in vertraulichem Verkehre mit Gott gewesen, durch Theophanien ausgezeichnet worden seien u. s. w. Dieser Theil der Patriarchengeschichte wird von der Kritik unter die Cultusmythen verwiesen und ihm die Tendenz untergelegt, die Patriarchen als Begründer der volksthümlichen Culte zu Sichem, Bethel, Bersabee und Hebron erscheinen zu lassen. Die genannten Orte seien uralte, chanaanitische Heiligthümer gewesen, deren Verehrung Israel von den Chanaanäern gleichsam geerbt habe. Auch hier zeigt sich wieder die Tendenz der Kritik, die Patriarchengeschichte zum Reflex späterer, selbst construierter (religiöser) Zustände zu stempeln. Hiemit tritt ferner die Beurtheilung der religiösen Entwicklung Israels durch die Wellhausen'sche Kritik zutage. Auch in dieser Hinsicht soll sich Israel — ganz consequent — durch nichts von den Völkern unterschieden haben, mit denen es die Kritik zusammenwirft. Es hatte heidnischen Polytheismus und später insbesondere die Verehrung einer beschränkten Nationalgottheit. Erst von den Propheten sei die Religion Israels in einen reinen Monotheismus umgestaltet worden.[1])

3. Die soeben dargelegte Theorie konnte selbstverständlich nur auf dem Boden des Rationalismus erstehen, weshalb sie auch von vorneherein das über diesen zu fällende Urtheil trifft. Da sie es aber versteht, sich den Schein der Wissenschaftlichkeit zu geben, so ist es für den Theologen unerlässlich, auch vom Standpunkte der Wissenschaft aus sie beurtheilen zu können. Dazu ist es nothwendig, die Gründe zu kennen, auf welche sie sich stützt.

Die moderne Sagentheorie ist ein unlösliches Glied in einem ganzen System, welches eine der jüdischen und christlichen Tradition durchaus widersprechende Auffassung des Pentateuchs und des alten Testaments überhaupt zur Geltung und dadurch die Geistesarbeit des biblischen Rationalismus zum Abschlusse bringen will.[2]) Dieses System entlehnt vom philosophischen Unglauben die Leugnung des Übernatürlichen und macht damit auf dem biblischen Gebiete vollen Ernst. Consequent wird von der Patriarchengeschichte der übernatürliche Factor (Verkehr Gottes mit den Menschen, Weissagung und unmittelbare Offenbarung überhaupt, außerordentlicher Eingriff in den Gang der Vorgeschichte Israels nach bestimmtem Plane) gründlich ausgemerzt. Weil aber die biblische Erzählung gerade Weissagung und planmäßiges, übernatürliches Eingreifen Gottes hin und hin in den Vordergrund stellt, wird ihr der historische Charakter von vorneherein abgesprochen. Nach diesen Voraussetzungen schreitet die Kritik zur selbständigen Reconstruction der Vorgeschichte Israels auf rein natürlichem Boden. Dabei geht sie von dem Satze aus, dass Israel in nationaler und religiöser Hinsicht von Anfang an denselben Entwicklungsgang durchgemacht habe wie andere orientalische Völker. Dem entsprechend habe das Volk in der sogenannten patriarchalischen Zeit als ein wechselndes Gemisch orientalischer Stämme am heidnischen Polytheismus festgehalten und erst nach Erstarkung des nationalen Bewusstseins sich zur Verehrung eines beschränkten Nationalgottes (Jahves) erschwungen (vgl. § 27. n. 2 ff.).

Die ganze Auffassung erweist sich dadurch als hinfällig, dass von der Philosophie die Möglichkeit, von der Religionsgeschichte auch die Thatsache

[1]) Vgl. Wellhausen, S. 338 ff. Stade, S. 50 ff.

[2]) Vgl. § 27. n. 1. 2.

der Offenbarung bewiesen wird. Die Bibelwissenschaft führt sodann den Beweis — und hierin widerspricht ihr auch die moderne Kritik nicht — dass die Patriarchengeschichte von der Thatsache der Offenbarung unzertrennbar ist, zu ihr, wie der Theil zum Ganzen gehört. Dadurch ist auch von vorneherein festgestellt, dass diese radicale Pentateuchkritik, so sehr sie die Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nimmt, vor dem Forum wahrer Wissenschaft doch nicht standhalten kann.[1])

Der gläubige Theologe darf sich mit dieser Klarstellung der principiellen Frage nicht begnügen, zumal die Vertreter des gegnerischen Systems einer Erörterung hierüber absichtlich aus dem Wege gehen. Ihre Beweise holen sie größtentheils vom biblischen Berichte selber her, wobei sie freilich den Anfang mit der literarischen Kritik desselben machen, die überhaupt recht eigentlich das Operationsfeld dieser Schule ist. Man darf sich der Aufgabe nicht entziehen, ihr auf dieses Gebiet zu folgen.

Auch hinsichtlich der Patriarchengeschichte wird der Quellenscheidung die Hauptrolle zugedacht. Durch die Unterscheidung des Priestercodex (P C) und des jahvistisch-elohistischen Geschichtswerkes (I E) werden zwei Versionen der Patriarchensage[2]) gewonnen, mit denen dann weiter operiert wird. Hat die Gegenkritik im allgemeinen den Nachweis zu liefern, dass diese Quellenscheidung und besonders die daraus gezogenen Folgerungen nicht auf soliden, sondern nur auf Scheingründen und Willkür beruhen, so obliegt ihr hinsichtlich der Patriarchengeschichte die Aufgabe, Schritt für Schritt diese Willkür nachzuweisen. Dieselbe zeigt sich besonders in folgenden Punkten:

α) Während die Pentateuchkritik, mit Berufung auf Gründe sehr zweifelhafter Natur, den biblischen Bericht zerreißt und dann den charakteristischen Eigenthümlichkeiten, selbst dem in jede der beiden Versionen der Sage hineingelegten Plane, große Bedeutung beimisst, findet bei ihr der einheitliche Plan der biblischen Darstellung, der ein triftiger Beweis für die literarische Einheit desselben ist[3]), keine Beachtung. Die Willkür tritt dabei umsomehr zutage, als besonders die Version des P C keineswegs die Zufriedenheit der Kritiker findet, denen er doch seine Existenz verdankt. So erscheint es Wellhausen sinnlos, dass Jacob ohne Begründung auf einmal Israel genannt werde (35, 10) — der Bericht über den Gotteskampf (32, 24 ff.) wird nämlich I E zugeschrieben. Nachdem er die Geschichte Josephs auseinandergerissen, verurtheilt er es, dass sie in P C auch nicht im entferntesten zu ihrem Rechte komme. Freilich weiß er auch diese Mängel (nämlich für die Altersbestimmung) sich dienstbar zu machen, wobei die Willkür neuerdings ihr Spiel treibt.[4])

β) Die Willkür wird fortgesetzt, wo es gilt, aus der Sage den historischen Kern herauszuschälen. Die Abstreifung alles Uebernatürlichen, die Unterstellung der Stämme an Stelle der Individuen, der Völkerbewegung für die Genealogien und Heiraten, die Theorie vom Reflex späterer geschichtlicher Zustände sind eben-

[1]) Vgl. § 27. litt. C.

[2]) Dieselben finden sich auseinandergehalten bei Wellhausen, Prolegomena, S. 333—340 und 340—356.

[3]) Cf. Iulian, Étude critique sur la composition de la Genèse, Paris. 1888, pag. 231 sqq.

[4]) Vgl. Prolegomena, S. 349 ff.

soviele Willküracte. Solche Erklärungsversuche dürfen nur dann gemacht werden, wenn zuerst die postulierten Thatsachen und Zustände anderweitig als historisch erwiesen sind (und auch dann nur unter der Voraussetzung, dass der biblische Bericht eine näherliegende Erklärung nicht zulasse); nun wird aber dieser Beweis erst durch diese Erklärung bewerkstelligt. Dass Israel nicht durch Abstammung aus einer Familie, sondern durch eine Völkermischung entstanden sei, wird aus der Patriarchengeschichte erwiesen. Zu diesem Zwecke werden nun anstatt der Individuen Völker untergesetzt. Dass die Feindschaft zwischen Jacob und Esau ein Reflex der späteren Kriege mit den Edomitern sei, hat zur Voraussetzung, dass die Sage erst in der Königszeit entstanden sei; dass sie aber erst damals entstanden sein kann, ist der Kritik daraus klar, weil früher die Feindschaft nicht vorhanden war, also auch ein solcher Reflex der Edomiterkriege unmöglich wäre.

γ) Einer derartig willkürlich angenommenen „Transparenz" geschichtlicher Verhältnisse lässt sich „mit ungleich mehr Recht eine andere „Transparenz" entgegenstellen, welche die Kritik vorsichtigerweise gänzlich zu ignorieren sucht: die Transparenz geschichtlicher Verhältnisse, die Vertrautheit mit Orten, Zuständen und Gewohnheiten, welche auf ein hohes Alter der Erzählung und auf Moses als Verfasser mit umso größerer Bestimmtheit hinweisen, als viele Angaben bekanntlich durch die neueren Entdeckungen in Egypten, Assyrien und Palästina direct oder indirect bestätigt worden sind."[1])

Die weitere Ausführung ist Sache von Detailuntersuchungen, denen katholischerseits noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Vgl. Selbst, Zur Orientierung über Methode und Ergebnisse der modernen Pentateuchkritik, „Katholik" 1887, I., S. 337 ff. Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, Paris. 1886, II., pag. 395 sqq. Iulian, Étude critique sur la composition de la Genèse, pag. 41 sqq.

---

[1]) Selbst, a. a. O. S. 360 ff.

Dritter Abschnitt.

Moses und sein Gesetz.

§ 17.

Israel in Egypten.

1. Egypten ist im Norden vom mittelländischen Meere, im Osten vom steinigen Arabien und vom rothen Meere, im Süden von Nubien und im Westen von Lybien begrenzt. In der Bibel heißt das Land gewöhnlich Mizraim (*misrajim*, in der Vulgata Mesraim, wahrscheinlich soviel als „Umwallung“, das durch einen Wall nach außen geschützte Land; einigemale kommt auch die Singularform masôr vor; vgl. IV. Kön. 19, 27; Isa. 37, 25, wo die Septuaginta und die Vulgata falsch übersetzen). Die Dualform deutet wohl auf die uralte Eintheilung in Ober- und Unteregypten, das Nilthal und Delta hin, von den Einheimischen to-mhit und to-rês genannt. Häufig bezeichnet Mizraim speciell Unteregypten, wogegen dann Oberegypten Pathros (pathrôs, in der Vulgata Phathures, Ezech. 30, 14; vgl. Gen. 10, 14) heißt. Erst die griechischen Schriftsteller nennen das Land Αἴγυπτος (Aegyptus), welches Wort auch die Septuaginta, sonst nur die Ausländer gebrauchen, und zwar zunächst nur zur Bezeichnung des Deltagebietes. — Beide Theile, Ober- und Unteregypten, waren von altersher in Gaue (νόμοι) eingetheilt.

Die Bodenbeschaffenheit des Landes hängt unzertrennlich mit dem Nilstrome[1]) zusammen, der es von der Südgrenze bei Syene (jetzt Assuân) an in seiner ganzen Länge durchschneidet und in zwei Hälften, das asiatische und lybische Egypten, theilt. Zu beiden Seiten des Stromes ziehen einander parallel zwei Gebirgsketten, das Nilthal bildend, gegen Norden hin, bis sie sich in die Ebene des

[1]) Der Nil heißt in der Bibel gewöhnlich je᾽ôr, vom egyptischen a-ur-a-Strom.

Deltas verlieren. Durch den Nil ist die außerordentliche Fruchtbarkeit des Landes bedingt. Wenn nämlich beiläufig im äthiopischen Hochgebirge die starken Regengüsse fallen und der Schnee zu schmelzen beginnt, dann tritt der Nil in Egypten über seine Ufer, setzt das ganze Thal auf zwei Monate unter Wasser und lagert einen fetten Thonschlamm, welchen er in großer Menge mit sich führt, als ausgezeichneten natürlichen Dünger auf der Ebene ab. Um das Wasser möglichst überallhin zu leiten, war das ganze Land frühzeitig von einem einheitlichen Canalnetze durchschnitten. Erreicht der Nil die erforderliche Höhe von etwa 16 Ellen, so ist üppige Fruchtbarkeit die Folge. Tritt aber die Überschwemmung nur in geringem Grade ein, so ist das Land mehr oder weniger der Hungersnoth preisgegeben, wofür die Geschichte zahllose Belege liefert, weshalb auch die Propheten[1]) mehr als einmal die Abnahme des Nil und das Vertrocknen der Canäle als göttliches Strafgericht verkündeten.[2])

2. Die Egypter sind eines der ältesten Culturvölker und haben insbesondere von frühesten Zeiten her eine sehr entwickelte Literatur ins Leben gerufen. Sie hatten ein dreifaches Schriftsystem, das hieroglyphische, das hieratische und das demotische, welches Clemens von Alexandrien das epistolographische nennt. Durch die Entzifferung besonders der Hieroglyphenschrift[3]) ist eine Unmasse literarischen Materials dem menschlichen Geiste zugänglich und dadurch der Geschichtsforschung ein früher fast unbekanntes und jetzt noch unabsehbares Feld der Thätigkeit eröffnet worden. Dank der rastlosen Thätigkeit der Forscher ist die Geschichte Egyptens schon großentheils aufgedeckt. Die zutage geförderten Resultate haben die leider nur aus Fragmenten bekannte Geschichte des egyptischen Priesters Manetho[4]) vielfach in überraschender Weise bestätigt. So sehr auch das Detail noch der Aufhellung bedarf, kann soviel als sicher angenommen werden, dass bereits im zweiten Jahrhunderte des vierten Jahrtausends vor Christus Egypten ein geordnetes Reich war, dessen erster Herrscher Mena oder Menes genannt wird.

Bis zur Eroberung des Reiches durch die Perser im Jahre 350 vor Christus herrschten nach einander 30 verschiedene Königshäuser oder

[1]) Vgl. Is. 19, 5 ff. Ezech. 30, 10. 12.

[2]) Vgl. Kayser, Egypten einst und jetzt, II. Aufl., Freiburg 1889, S. 1 ff.

[3]) Vgl. Scholz, Die Egyptologie und die Bücher Mosis, S. 19 ff. Vigouroux, I., S. 112 ff.

[4]) Manetho verfasste sein Geschichtswerk um 270 vor Christus mit Benützung der Reichsarchive.

Dynastien. Die Reihe der einheimischen Dynastien wurde mit der sechzehnten durch die Hyksos unterbrochen. Diese hatten schon früher wiederholt den Versuch gemacht, in Egypten einzudringen. Unter der 15. Dynastie bemächtigten sie sich des Deltas, und nach fast 200-jährigem erbitterten Kampfe gelangten sie auch in den Besitz des größten Theiles von Oberegypten und begründeten so die 16. Dynastie. Lange Zeit hielt man diese Eroberer für einen einzelnen semitischen Volksstamm. Die neuesten Forschungen haben jedoch ergeben, dass sie eine große Conföderation semitischer und chamitischer Völker waren, welche in Arabien, Chanaan und Syrien ihre Wohnsitze hatten. In den egyptischen Urkunden heißen sie Schasu (šasu, Beduinen); der führende Stamm aber, der im nördlichen Syrien ansässig war, wurde hik-šasu (Fürsten der Schasu) genannt.[1])

Bald nahmen die Sieger von den besiegten Egyptern die Cultur an und erwarben sich in der Folge sogar viele Verdienste um die Blüte derselben. Ihre Herrschaft dauerte in zwei Dynastien über 400, nach anderen sogar über 500 Jahre.

Vgl. die Artikel: „Egypten" im Katholischen Kirchenlexikon, I., S. 256 ff., und in Riehms Handwörterbuch, S. 309 ff. Kayser, Egypten einst und jetzt, S. 1 ff., 59 ff. Morayta, Altegypten, deutsch von Schwarz, Berlin 1888, S. 7 ff., 59 ff. Zschokke, Historia sacra, pag. 76 sqq.

3. Fast allgemein wird jetzt angenommen, dass der Einzug der Patriarchenfamilie in Egypten während der Regierung der Hyksos, und zwar gegen Ende derselben stattgefunden hat. Die Verhältnisse waren für eine solche Ansiedlung in mehrfacher Hinsicht günstig. Die Hyksos mussten in einem jeden Zuzuge asiatischer, mit ihnen sittenverwandter Elemente, besonders wenn sie aus Chanaan kamen, wo viele ihrer Stammesgenossen zurückgeblieben waren, eine Stärkung ihrer bereits sehr gefährdeten Herrschaft erblicken. Die großen Verdienste, welche sich Joseph sowohl um das Reich als auch um die

---

[1]) Cf. Gli Hykšos o re pastori di Egitto, „Civiltà cattolica", 1888, XII., pag. 289 sqq. Nach den in dieser Artikelserie niedergelegten Forschungen ist es sehr wahrscheinlich, dass die Hyksos mit den Hethitern identisch sind (cheta der egyptischen Urkunden). Diese waren wohl die eigentlichen Führer dieser Völkerwanderung nach dem Süden; auch als sie aus der neuen Heimat vertrieben waren, blieben sie noch lange Zeit die gefährlichsten Feinde der Egypter und machten wiederholt die angestrengtesten Versuche, das verlorene Gebiet wieder zurückzuerobern. Diese Ansicht wird unter anderem besonders dadurch bekräftigt, dass die Hethiter sowohl eine der egyptischen ähnliche Hieroglyphenschrift gebraucht haben, als auch in ihrer Kunst und Cultur überhaupt durchaus egyptischen Einfluss verrathen (vgl. Sayce, Alte Denkmäler rc., S. 56, 112 ff.).

Befestigung der königlichen Herrschaft erworben hatte, waren ebenfalls sehr geeignet, der Patriarchenfamilie[1]) freundliche Aufnahme zu verschaffen. Auf Verwendung Josephs hin wurde ihnen der vortreffliche Landstrich Gessen zur Wohnung angewiesen. Als überaus fruchtbares Weideland war Gessen für die Lebensbeschäftigung der eingewanderten Familie besonders geeignet (Gen. 46, 32—47, 6. 11); eben deshalb scheint es auch von der einheimischen, Ackerbau treibenden Bevölkerung weniger bewohnt gewesen zu sein (46, 34), welcher Umstand sowohl für die Vermehrung der Israeliten als auch für das abgeschlossene Leben derselben förderlich war. Auch konnte von Gessen aus, weil es im Nordosten des Landes gelegen war, der Rückzug nach Chanaan leicht bewerkstelligt werden.

Das Land Gessen (so nennt es die Vulgata) heißt im hebräischen Text gôsen, in der Septuaginta Γεσέμ. Es dehnte sich „von On (Heliopolis), seiner südlichen Spitze, in der Gestalt eines fast gleichschenkeligen Dreieckes nach Nordosten aus bis nahe ans Mittelmeer, an seiner linken, westlichen Seite begrenzt vom tanitischen Nilarme, an seiner rechten von dem heutigen Wady Tumilat, einem Thale, das wiederholt, in uralter wie in neuester Zeit, von wichtigen Canälen durchschnitten ward (I. B b. II. D b). Sodann bildeten von dem Timsah-See nordwärts bis zum Mittelmeere die aneinander in ununterbrochener Reihe folgenden Seen und Sümpfe der Sues-Landenge eine natürliche, schwer passierbare Grenze des Landes."[2]) Mit Rücksicht auf seine Lage hieß dieses Gebiet (der 20. egyptische Nomos) semitisch gesem, qedem, soviel als Ostland, egyptisch Kos, welches Wort im Namen der Hauptstadt Phacusa wiederkehrt. Die natürliche Fruchtbarkeit dieses Landes war in der Zeit der biblischen Ereignisse durch einen Süßwassercanal, der sich im Süden quer durchs Land zog, bedeutend erhöht; gegenwärtig ist es zum Theile durch den See Menzaleh ausgefüllt. In Gessen lagen die zwei Städte Ramesses (rʿamesês) und Phithom (pithôm); von der ersteren wird das Land einmal (Gen. 47, 11) „Land von Ramesses" genannt; wahrscheinlich ist diese Stadt identisch mit Zoan, dem Tanis der Griechen, der nördlichen Hauptstadt des ganzen Reiches. Phithom, egyptisch Pi-Tum oder Pa-Tum, Haus des (Gottes) Tum, ist das Socoth (sukkoth) der Bibel, die gegenwärtige Trümmerstätte Tell el Maschuta.[3])

Der Aufenthalt in Egypten war für Israel von großer Bedeutung. Er diente vor allem zur Erhaltung des wahren Glaubens. Längeres Verbleiben inmitten der Chanaanäer hätte Vermischung mit ihnen und Annahme ihres Götzendienstes zur Folge gehabt. Die Israeliten als Fremdlinge im Lande waren zu sehr auf die Einheimischen

---

[1]) Vgl. Gen. 47, 15—26.

[2]) Weiß, Moses und sein Volk, Freiburg i. B. 1885, S. 4; vgl. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipzig 1872, S. 488 ff. Vigouroux, II., S. 201 ff.

[3]) Vgl. den Artikel: „Gessen" im Kirchenlexikon, V., 555 ff. Vigouroux ist wohl im Irrthume, wenn er (a. a. O. S. 203 ff.) Ramesses und Phithom identificiert.

angewiesen; schon Jacob hatte ihre Sprache angenommen (vgl. Gen. 31, 47), eheliche Verbindungen mit ihnen waren nicht mehr zu verhindern.[1]) Damit war der Weg zur Vermischung schon betreten, und Israels Eigenart würde umso schneller aufgegangen sein, als die Chanaanäer an Zahl und Bildung weit überlegen waren und dazu noch ein blendender, den Sinnen schmeichelnder Götzendienst ihnen zur Seite stand. In Egypten waren diese Gefahren wegen der vielfachen Gegensätze zwischen Einheimischen und Israeliten und der dadurch bedingten Abgeschlossenheit viel geringer.[2])

Andererseits sollte Israel in Egypten seine Nomadengewohnheiten abstreifen und sie mit dem Leben eines Ackerbau treibenden, civilisierten Volkes vertauschen. Hier waren sie in der Lage, in Künsten und Wissenschaften unterrichtet zu werden und ein geordnetes Staatswesen kennen zu lernen, gleichsam die natürliche Erziehung für den zukünftigen Beruf zu empfangen.

4. Nach dem Tode Josephs änderte sich die Lage zu Ungunsten Israels. „Es stand inzwischen ein neuer König auf über Egypten, der Joseph nicht kannte" (Exod. 1, 8). Gemeint ist offenbar ein Dynastiewechsel, und zwar gelangte bald nach Josephs Tode wieder eine einheimische Dynastie zur Herrschaft. Die einheimischen Fürsten hatten sich nie ganz den Hyksos ergeben; im äußersten Süden des Landes war ihnen ein fester Stützpunkt übrig geblieben, von dem aus sie wiederholt Versuche machten, nach Unteregypten vorzurücken und die verlorene Herrschaft wieder zu gewinnen. Über 100 Jahre dauerten diese mit wechselndem Erfolge geführten Befreiungskämpfe. Die Hyksos wurden immer mehr zurückgedrängt und endlich in dem befestigten Lager Ha-uar (Avaris, I. Bbc), welches 240.000 Menschen gefasst haben soll, eingeschlossen. Endlich wurde auch dieses erobert, und die Besiegten mussten Egypten verlassen; die 18. Dynastie war wieder eine einheimische. Durch diesen Umschwung der Dinge musste die Lage Israels, welches zu den Hyksos in so naher Beziehung gestanden, sehr bedenklich werden. In den Augen der neuen Machthaber waren sie Feinde des einheimischen Volkes, die man umsomehr im Auge behalten musste, als die Hyksos noch Jahrhunderte lang neuerdings in Egypten einzubrechen versuchten und wegen ihrer Macht noch lange äußerst gefährliche Feinde der Egypter blieben. So bereitete sich jene Bedrückung vor, welche erst mit dem Auszuge Israels aus dem Lande

[1]) Vgl. Gen. 38, 1 ff.

[2]) Vgl. 46, 34.

der Knechtschaft ihr Ende fand. Anfangs, unter der 18. Dynastie, wurden die Israeliten, wie es scheint, noch ziemlich unbehelligt gelassen; die Pharaonen waren sehr mit Kriegen nach außen beschäftigt, um das Reich zu einer Weltmacht zu erheben. Die Bedrückung, von der im Buche Exodus die Rede ist, fällt in die 19. Dynastie, unter die Herrschaft der Könige Seti I. und Ramses II. Der Auszug erfolgte unter dem Nachfolger des letzteren, Mernephtah.[1])

Ramses ist einer der größten Pharaonen. Die erste Zeit seiner über 60 Jahre dauernden Regierung (vgl. Exod. 2, 23) galt der Sicherstellung und Erweiterung seines Reiches; 40 Jahre widmete er der Blüte desselben nach innen. Besonderen Ruhm erwarb er sich durch seine großartige Bauthätigkeit. Viele Reste der egyptischen Baudenkmale tragen die Erinnerung an seinen Namen. Wie die einheimischen Urkunden melden, wurden Kriegsgefangene oder auf eigenen Menschenjagden erbeutete Schwarze und besonders auch fremdländische, in Egypten angesiedelte Stämme zwangsweise zu den Bauten als Arbeiter herangezogen. Die Behandlung war eine furchtbar grausame, und Tausende mussten theils unter der Last der Arbeiten, theils unter der Grausamkeit der Strafen das Leben lassen. Die Heranziehung Israels zu den Bauten konnte in der That als Mittel erscheinen, der schnelleren Vermehrung des Volkes Einhalt zu thun und dasselbe zugleich im Interesse des Königs auszunützen. Dass Ramses II. identisch ist mit dem Pharao der Bedrückung, ist auch durch den Namen der von den Israeliten gebauten Stadt (Ramesses) angedeutet. Mehrere Städte tragen wegen der von ihm aufgeführten Bauten seinen Namen. Das biblische Ramesses oder Tanis war unter den Hyksos Residenzstadt, wurde aber später vernachlässigt. Ramesses II. verlegte in kluger Berechnung der Verhältnisse die Residenz wegen der von Osten und Norden her drohenden Kriege wenigstens zeitweilig wieder dorthin, und so begreift es sich leicht, warum gerade diese Stadt so sehr der Schauplatz seiner Thätigkeit wurde, dass sie bleibend seinen Namen erhielt.

5. Bis zur Regierungszeit des Ramses „hatten die Bewohner Gessens sich bereits zu einem Volke entwickeln können, das den besorgten egyptischen Patrioten fast das eigene Volk an Zahl und Stärke zu übertreffen schien. Man fürchtete sich geradezu vor dem unerhörten Wachsthume des fremden Elements und wies auf die Gefahr hin, welche in Kriegszeiten durch die Verbindung desselben mit den Feinden Egyptens entstehen könnte.“[2])

Um solcher Gefahr vorzubeugen, wurden die Israeliten zu den schwersten Frohndiensten herangezogen und besonders beim Baue der zwei Städte Phithom und Ramesses (Zoan) verwendet. Außerdem suchte Pharao durch den Befehl des Kindesmordes (1, 15—20) der Vermehrung Einhalt zu thun, ohne jedoch auch nur den geringsten Erfolg da-

---

[1]) Vgl. Weiß, S. 8; vgl. Exod. 1, 7—10.

[2]) Weiß, a. a. O. S. 7 ff.

durch zu erzielen. — So schmerzlich die Israeliten die Bedrückung empfinden mussten, so war dieselbe doch nicht ohne Nutzen für das Volk. Langer Friede hätte auch in Egypten den Glauben der Väter in Gefahr gebracht; so aber musste sich Israel von allem egyptischen Wesen abgestoßen und zum Festhalten an der ererbten Eigenart angetrieben fühlen. Außerdem bewirkte gerade die Verfolgung, dass die Israeliten auch den anderen Zweck des Aufenthaltes in Egypten umso sicherer erreichten. Durch die zwangsweise Verwendung bei den verschiedenen Bauten wurden sie ausgebildet in jeglicher Culturarbeit. Sie lernten die Ausnützung des Bodens zur Gewinnung reichlicher Ernte kennen und wurden erfahren im Baue fester Städte.

Für die Länge hätte aber auch die Bedrückung nicht minder gefährlich werden können. Die beständige Knechtung war dazu angethan, im Volke sclavischen Sinn zu erzeugen und das Bewusstsein angestammter Hoheit und Würde zu untergraben. Sinnlicher Genuss musste den Bedrückten als ein hohes Gut erscheinen, der alle andere Knechtung zur Noth erträglich machte. Die Größe dieser Gefahr wurde durch die Ereignisse ausreichend bestätigt. Es war schon so weit gekommen, dass beim Auftreten Mosis die Israeliten den Sinn für die Freiheit verloren hatten, auf ihn nicht hörten (6, 9. 12), ja, unter dem Drucke der gesteigerten Verfolgung seine Bemühungen zu ihren Gunsten ihm sogar zum Vorwurfe machten (5, 21); und als das Volk aus der Knechtschaft befreit war, sehnte es sich sogar noch zurück nach den Fleischtöpfen Egyptens. Darum wurde das Volk im rechten Zeitpunkte „durch ein eigens hiezu von Gott geweihtes Organ mit allen seinen Wurzeln herausgehoben aus dem Boden, worin es bisher im ganzen so trefflich sich entwickelt hatte, um nunmehr hinübergepflanzt zu werden in seine eigentliche Heimat, in das ihm vom Anfange seiner Existenz an „gelobte" Land".[1])

---

§ 18.

Die Befreiung Israels aus Egypten.

(Exod. 2—14.)

A. Berufung Mosis.

1. Als nach langer Regierung der Pharao der Bedrückung gestorben war [(Ramses II. regierte 66 Jahre vom Tode Seti I., früher

[1]) Weiß, a. a. O. S. 14.

war er Mitregent seines Vaters[1])] und sein Nachfolger (Mernephtah I.) den Israeliten die gehoffte Erleichterung nicht brachte, trat Gott aus seiner Reserve heraus, um sein Volk aus dem Lande der Knechtschaft ins Land der Verheißung zurückzuführen (Exod. 2, 23—25). Vor allem erweckte er ihm in Moses einen Befreier, Führer und Lehrer. Die Vorsehung hatte bereits dafür gesorgt, dass Moses für seinen hohen Beruf herangebildet wurde, wozu sogar der Mordbefehl des Königs dienen musste. Infolge desselben im Nil ausgesetzt, wurde das Knäblein von einer Königstochter (Thermutis) dem Tode entrissen und als Adoptivsohn angenommen. Moses verbrachte die ersten 40 Jahre am königlichen Hofe und erhielt eine seiner hohen Stellung und außerordentlichen Begabung entsprechende Ausbildung „in aller Weisheit der Egypter und ward mächtig in Wort und That" (Apostelgesch. 7, 22). Unüberlegter Eifer bei Vertheidigung eines Landsmannes (Exod. 2, 11—15), sowie Ekel am Zusammenleben mit den Bedrängern seines Volkes[2]) veranlassten seine Flucht nach Madian (westlich vom älanitischen Meerbusen, I. C c d), wo er beim Priester Raguel-Jethro gastfreundliche Aufnahme fand, mit dessen Tochter Sephora sich verehelichte und 40 Jahre verblieb. In dieser Einöde hatte Moses Zeit, die Lage seines Volkes, sowie die göttlichen Verheißungen zu überdenken. Die Trennung von seinem Volke gieng ihm tief zu Herzen; darum nannte er seinen ersten Sohn Gersam (geršôm = Fremdling) mit der Begründung: „Ein Fremdling bin ich geworden im fremden Lande." Aber nicht mehr von ungeordneten Ausbrüchen der Leidenschaft oder von eigener Kraft erhoffte er sich Hilfe, sondern von Gott allein. Er nannte den zweiten Sohn Eliezer (ʼeliʻeçer = Gott ist Hilfe); denn „meines Vaters Gott", sprach er, „ist meine Hilfe; er hat mich errettet vor dem Schwerte Pharaos" (Exod. 2, 22). Die Gefühle, die sich dabei regen mussten, sowie der überwältigende Eindruck der großartigen Gebirgsgegend waren dazu angethan, sein Herz für göttliche Einflüsse empfänglich zu machen. Zudem erwarb er sich große Vertrautheit mit jenen Gegenden, in denen er Israel für seinen hohen Beruf erziehen sollte.

2. In solcher Weise für seine Sendung vorbereitet, wurde Moses am Berge Horeb mit der Vision des brennenden Dornbusches

---

[1]) Vgl. Vigouroux, II., S. 218 ff.

[2]) Fide Moyses, grandis factus, negavit se esse filium filiae Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere iucunditatem, maiores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improperium Christi (Hebr. 11, 14—26).

begnadigt, von dem aus der Herr seinen Entschluss, Israel zu befreien, kundgab und ihm zugleich mit aller Bestimmtheit den Auftrag ertheilte, das Volk von Egypten nach Chanaan zu führen (3, 1—10). Damit verband der Herr die Mittheilung zweier Gottesnamen, durch welche „die Israeliten einen tieferen Einblick in das Sein und Wirken Gottes gewinnen und dadurch eine Stütze erhalten sollten zur glücklichen Überwindung der ihnen bevorstehenden Aufgaben".[1]) Gott offenbarte sich dem Moses vor allem als Gott der Väter, Abrahams, Isaacs und Jacobs. Dieser Name knüpft an die Geschichte der Patriarchen an und verbindet gleichsam die Ereignisse der nächsten Zukunft mit den Erlebnissen der längst verstorbenen Väter. Gott will das innige Verhältnis zu denselben mit ihren Nachkommen wieder aufnehmen und die alten Verheißungen jetzt erfüllen (3, 6—9).

Der andere Name ist „Jahve". Als nämlich Moses Gott um seinen Namen fragte, um ihn dem Volke mittheilen zu können, erhielt er zur Antwort: „Ich bin, der ich bin (ʾehjè ʾašer ʾehjè) . . . ., so sage zu den Söhnen Israels: der „Ich bin" schickt mich zu Euch (ʾehjè šelachani ʾalekhem) . . . ., so sage zu den Söhnen Israels: der „Er ist" (jahvè), der Gott Eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaacs und der Gott Jacobs, schickt mich zu Euch. Das ist mein Name in Ewigkeit und das meine Benennung immerdar"[2]) (3, 14. 15). Gott nennt also sich selbst in der ersten Person „Ich bin"; Israel nennt ihn in der dritten Person „Er ist".

Als der eigentliche Name Gottes bezeichnet der Name „Jahve" das Wesen Gottes im Unterschiede von allem, was außer ihm ist. Dieses Wesen Gottes ist darnach das „Sein" selbst. Gott hat den Grund des Seins in sich selbst, er besitzt in sich und aus sich selbst das Sein und darum alle Vollkommenheit und alle Macht in unendlich hohem Grade und in unendlicher Fülle. Dies ist im Gottesnamen Jahve ausgedrückt. Wohl mag Israel in diesen tiefen Sinn der im Jahvenamen eingeschlossenen Idee des göttlichen Seins damals noch nicht eingedrungen sein; dieser war aber darum für das religiöse Leben des Volkes keineswegs unfruchtbar. Zugleich mit dem absoluten Sein drückt er nämlich auch die absolute Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und darum auch des göttlichen Heils-

[1]) Weiß, a. a. O. S. 24.

[2]) Die Vulgata übersetzt: Ego sum, qui sum . . . . Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos . . . . Haec dices filiis Israel: Dominus Deus patrum vestrorum etc.

willens aus. Diese Seite des Namens war aber für die Stellung Israels zu Gott besonders in der damaligen Zeitlage von der größten Bedeutung. Gott war im Begriffe, mit Israel das Bundesverhältnis einzugehen, gleichsam der „Gott Israels" zu werden, und dies durch eine ununterbrochene Kette von Wohlthaten zu bethätigen. Bereits den Patriarchen hatte er darüber Verheißungen gegeben, jetzt erneuerte er sie dem Volke gegenüber und versprach insbesondere, durch die Befreiung aus Egypten damit den Anfang machen zu wollen. In diesem wichtigen Augenblicke ist der Gottesname Jahve, angefügt an den anderen Namen „Gott Eurer Väter", die festeste Garantie, dass der Herr seine Verheißung auch erfüllen werde. Er ist ja, der ist.[1]) Er bleibt sich in alle Ewigkeit gleich, unbeschränkt an seiner Machtfülle, aber auch unveränderlich in seinem Sein und Wirken, unwandelbar in seiner Verheißungstreue; was er den Vätern versprochen, wird er Israel halten. Der Name Jahve ist die Bürgschaft dafür. Dadurch ist dieser Gottesname eine Aufforderung zu gläubigem Vertrauen auf den Herrn und zugleich ein süßer Trost, besonders in den Zeiten der Bedrängnis, worauf der Herr bei Malachias (3, 6) hinweist mit den Worten: „Ich bin Jahve und verändere mich nicht, darum seid Ihr Söhne Jacobs nicht untergegangen." Wenngleich also der Name Jahve einerseits das absolute Wesen Gottes ohne irgend welche Beziehung nach außen darstellt, so bezeichnet er andererseits doch sehr passend Gott als „Bundesgott" und wird in der heiligen Schrift besonders dort gebraucht, wo der Herr in seinem Bundesverhältnisse zu Israel erscheint.

3. Später, als Moses bereits in Egypten war (6, 2. 3), ergänzte Gott seine Angabe mit den Worten: „Ich bin Jahve; ich bin erschienen dem Abraham, Isaac und Jacob als der mächtige Gott (b^{e}'el Šaddaj), aber nach meinem Namen Jahve war ich ihnen nicht bekannt."[2]) Viele Schrifterklärer haben aus dieser Stelle geschlossen, dass der Name Jahve früher überhaupt unbekannt und höchstens „in engeren, bevorzugten Kreisen, wie solche doch für die Fortleitung und den Fortbestand des höheren Lebens Israels in Egypten an-

---

[1]) Himpel (a. u. a. O. Sp. 1279) legt auf die Futurbedeutung des Imperfects wohl zu großes Gewicht, wenn er diese Übersetzung für unrichtig hält und dafür substituiert: „Er wird sein, der er sein wird."

[2]) Die Vulgata übersetzt hier: Ego Dominus, qui apparui Abraham Isaac et Iacob in Deo omnipotente: et nomen meum Adonai non indicavi eis.

zunehmen sind, vorhanden gewesen sei". Dass aber der Name dennoch in der Genesis so häufig vorkommt, sei nur „ein aus mancherlei Gründen erfolgter proleptischer Gebrauch desselben".[1]) Eine so ausgedehnte Prolepsis ist aber ganz und gar unwahrscheinlich. Der Name Jahve kommt in der Genesis circa 160mal vor, und zwar sozusagen im Munde aller. Auch nöthigt der Wortlaut der citierten Stelle keineswegs zu einer solchen Auffassung. Gott sagt hier, er sei nach dem Namen Jahve, d. h. nach der Bedeutung desselben nicht bekannt gewesen, mit anderen Worten: die Patriarchen haben Jahve noch nicht als den getreuen Bundesgott, der das Versprechen ins Werk setzt, erfahren. Von jetzt ab werde er sich durch Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißungen nach dieser Seite hin zeigen. Darum folgt sogleich V. 7 die Erklärung: „Ich werde Euch ausführen aus Egypten und mir zum Volke nehmen, und Ihr werdet erkennen, dass ich Jahve bin."

Die Consonanten des Wortes Jahve [יהוה] haben im masorethischen Text die Vocale des Wortes ʾ^{a}donaj und, wenn dieser Gottesname auf den Namen Jahve folgt, die Vocale des Wortes ʾ^{e}lohim und wurden dementsprechend seit dem 16. Jahrhunderte j^{e}hovà, respective j^{e}hovi gelesen. — Diese erst von Petrus Galatinus eingeführte Aussprache ist aber, wie jetzt allgemein zugegeben wird, falsch und beruht auf dem Missverständnisse der masorethischen Punctationen. Die Juden der nachexilischen Zeit haben nämlich die Stelle: „Wer den Namen Jahve ausspricht (lästernd ausspricht), soll des Todes sterben" (Lev. 24, 16) von der genauen Aussprache des Namens verstanden, ihn darum für unaussprechbar erklärt und dafür Adonai oder Elohim gesprochen, weshalb auch die Septuaginta gewöhnlich κύριος, die Vulgata Dominus dafür setzten. (Eine Ausnahme wurde am großen Versöhnungstage gemacht beim Schuldbekenntnisse durch den Hohenpriester.) Darum haben auch die Masorethen die Vocale des Wortes ʾ^{a}donaj oder ʾ^{e}lohim unter die Consonanten jhvh gesetzt. Dass die richtige Aussprache des Namens jahvè lautet, ergibt sich aus der etymologischen Ableitung und aus alten Zeugnissen. Jahvè ist die dritte Person des Imperfect Kal des Zeitwortes hajà, „sein", nach der alten, schon im Pentateuch nicht mehr gebrauchten Form havà — anstatt des späteren jihjè. Thatsächlich haben die Samaritaner nach dem Zeugnisse des Theodoret den Namen Ἰαβέ, auch Ἰαβαί ausgesprochen; ebenso führt der heilige Epiphanius das Wort Ἰαβέ als jüdischen Gottesnamen an.

Vgl. Scholz, Handbuch der Theologie des alten Bundes, I., S. 111 ff. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 81 ff. Zschokke, Theologie der Propheten des alten Bundes, Freiburg i. Br. 1877, S. 11 ff., 107. Himpel, Artikel: „Jehova" im Kirchenlexikon, VI., 1274 ff. Sayce, a. a. O. S. 73 ff.

Als Moses durch Hinweis auf seine Schwäche der erhabenen Sendung sich entziehen wollte, versicherte ihn Gott seines außerordentlichen Beistandes (ego ero tecum, 3, 12), der in dreifacher Weise sich

[1]) Himpel, a. a. O. Sp. 1282.

manifestieren werde. Moses selbst erhält ein Zeichen, das in der Zukunft liegt: nach dem Auszuge wird er auf dem Berge der Theophanie Gott Opfer darbringen (der glückliche Anfang soll ihm eine Bürgschaft für den glücklichen Ausgang seines ganzen Unternehmens sein). Den Israeliten soll Moses durch ein dreifaches Wunderzeichen seine göttliche Sendung beweisen (4, 1—19). Den Egyptern aber wird er durch großartige Wunderthaten (ebensoviele Strafen) die Macht Gottes beweisen und dadurch den Auszug sich erzwingen (3, 19. 20; 4, 17. 21). Endlich bestimmt ihm Gott den redegewandteren Bruder Aaron als Dolmetsch des göttlichen Willens. In Erfüllung des göttlichen Rufes kehrte Moses alsbald nach Egypten zurück.

B. Das Befreiungswerk.

4. Der erste Versuch Mosis, Pharao zur Entlassung Israels zu bewegen, damit es in der Wüste Gott opfern könne, hatte nur einen negativen Erfolg. Der König, durch das Auftreten der zwei Brüder gereizt, steigerte noch die Bedrückung des Volkes (5, 1—19); dieses aber verlor den Muth jetzt ganz und machte sogar den beiden Brüdern ihr Auftreten zum Vorwurfe (5, 20). Dieser erste Misserfolg war Moses von Gott ausdrücklich vorhergesagt und sollte, wie auch die folgenden resultatlosen Bemühungen, nur Gott Veranlassung bieten, das Werk der Befreiung mit umso größerer Machtentfaltung durchzuführen (per manum validam 3, 19. 20; in brachio excelso et iudiciis magnis 6, 6). Zu diesem Zwecke machte der Herr Moses „zum Gott über Pharao", d. h., er gab ihm unumschränkte Gewalt über ihn, sowie die Macht, durch auffallende Strafwunder seinen harten Sinn zu beugen. Aaron sollte Prophet Mosis sein, d. h. den Verkehr desselben mit Pharao vermitteln (7, 1—5). In der Folge verhängte Moses über Egypten die sogenannten zehn Plagen, um durch dieselben die Egypter Gottes Übermacht fühlen zu lassen und den Auszug Israels zu erzwingen.[1])

Damit ist nur ein, wenn auch der Hauptzweck der Strafwunder angegeben. Der Herr verfolgte dabei noch andere Ziele:

α) Pharao hatte erklärt, er kenne Jahve, den Gott Israels, nicht (5, 2). Er und sein Volk sollten ihn nun an diesen Plagen kennen lernen und zum Bekenntnisse, dass er der wahre Gott sei, gezwungen werden.[2])

[1]) Per manum enim fortem dimittet eos et in manu robusta eiiciet illos de terra sua (Exod. 6, 1).

[2]) Educam exercitum et populum meum filios Israel de terra Aegypti per judicia magna: et scient Aegyptii, quia ego sum Dominus (7, 4. 5).

β) Zugleich sollten sie erfahren, dass der Gott Israels ihre Götter an Macht übertreffe, diese überhaupt ganz ohnmächtig seien. So deckte er den Egyptern gleichsam zum Hohne die Thorheit ihres Götzendienstes auf.[1])

γ) Diese Wunder haben auch vindicativen Charakter. Egypten wurde dadurch für seine Grausamkeit gegen Israel, für seine Hartnäckigkeit gegen Gott und zugleich für seinen abscheulichen Götzendienst überhaupt gezüchtigt. Und gerade diese letzte Rücksicht war bei der Auswahl der Strafwunder besonders maßgebend. Die Egypter verehrten nämlich den Nil als Gott und trieben außerdem eine greuliche Thiervergötterung; darum wurden sie vor allem durch den Nil und durch Thiere gequält.[2])

δ) Dabei zeigt sich sowohl in der Auswahl als in der Reihenfolge der Strafwunder noch ein besonderer Plan des Herrn. Gott züchtigte die Egypter nicht durch fremdartige Plagen, sondern durch solche, die dem Volke größtentheils bekannt und als eigentliche Landplagen gefürchtet waren. Nicht sofast das „Was", sondern das „Wie" derselben war wunderbar, die furchtbare Intensität, mit der sie auftraten, die Zeit, in welcher sie erfolgten, die Abhängigkeit vom Willen des Moses, der sie auftreten und verschwinden machte, und die Beschränkung auf das Gebiet der Egypter mit Verschonung Israels. — Die Egypter konnten in diesen Plagen sehr leicht den Finger Gottes erkennen; es war aber auch ihrer freien Selbstbestimmung der weiteste Spielraum gelassen. Bei der Verstocktheit ihres Herzens lag es sogar nahe, dass sie sich einer Selbsttäuschung hingaben und die Plagen als, wenn auch außerordentliche, so doch nur durch den Zufall bedingte Naturereignisse ansahen, umsomehr, als der Herr nur mit allmählicher Steigerung den Charakter des Wunderbaren und der Strafe hervortreten ließ. Anfangs haben sogar die Zauberer am königlichen Hofe ähnliche Zeichen gewirkt, sei es durch natürliche Fertigkeit oder mit Hilfe dämonischer Einflüsse. Aber schon beim dritten Wunder mussten sie bekennen: „Hier ist der Finger Gottes im Spiele" (8, 19). Auch auf Pharao schienen einzelne dieser Wunder Eindruck zu machen, aber nur vorübergehend (8, 25—31; 9, 27—30; 10, 16. 17. 24). Er sank immer tiefer in der Verhärtung des Herzens.

ε) Aber auch dies war im Plane Gottes gelegen. Dadurch fand Gott nämlich Gelegenheit, seine Wunder an Zahl und Außerordentlichkeit zu steigern[3]) und

---

In quibus enim patientes indignabantur per haec, quos putabant deos, in ipsis cum exterminarentur, videntes illum, quem olim negabant se nosse, verum Deum agnoverunt (Sap. 12, 27).

[1]) Propter hoc tamquam pueris insensatis iudicium in derisum dedisti (Sap. 12, 25).

[2]) Pro cogitationibus autem insensatis iniquitatis illorum, quod quidam errantes colebant mutos serpentes et bestias supervacuas (unvernünftiges Gewürm und elendes Gethier), immisit illis multitudinem mutorum animalium in vindictam; ut scirent, quia, per quae peccat quis, per haec et torquetur (Sap. 11, 16. 17).

Unde et illis, qui in vita sua insensate et iniuste vixerunt, per haec quae coluerunt, dedisti eis summa tormenta (ib. 12, 23).

[3]) Ego indurabo cor eius et multiplicabo signa et portenta mea in terra Aegypti (Exod. 7, 3).

immer neue, noch stärkere Beweise seiner Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe gegen sein Volk zu liefern. Sahen sich die Egypter zum Bekenntnisse gezwungen, dass Jahve der eigentliche Befreier Israels und der einzig wahre Gott sei, so musste sich diese Erkenntnis den Israeliten umsomehr aufdrängen.[1]) Zugleich waren diese Wunder mehr als etwas anderes geeignet, Israel zur Furcht und Liebe Gottes umzustimmen und den Gehorsam gegen sein Gesetz vorzubereiten.[2])

5. Die neun ersten Plagen, so erschütternd sie auf die Egypter wirkten, erzielten dennoch in Pharao keine bleibende Sinnesänderung, sondern verhärteten ihn nur in seiner Bosheit. Da erklärte Gott, durch ein zehntes, alle früheren an Schrecklichkeit weit überbietendes Wunder — den Tod aller Erstgeburt — den Auszug sich erzwingen zu wollen. Auf Befehl Mosis machte sich das Volk sofort marschbereit. In reisefertigem Zustande mussten sie in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan das Pascha feiern (12, 1—13). Das Blut des dabei geopferten Lammes wurde an die Thürpfosten eines jeden Hauses gestrichen, um die Sünden der Familie zu sühnen und den Würgengel davon abzuhalten (pesach, Vorübergang, Verschonung); das gemeinschaftliche Opfermahl zeigte die beseligende Gemeinschaft des ganzen Volkes mit Gott an. Mit Rücksicht auf den bedeutungsvollen Moment, in dem es gefeiert wurde, ist es wie ein Gelöbnis, dass Israel den Bund mit Gott halten und fürderhin, von allem heidnischen Wesen getrennt, in der innigsten Vereinigung mit dem wahren Gotte leben wolle.[3])

In derselben Nacht schlug der Würgengel alle Erstgeburt in Egypten. Jetzt erfolgte auf dringendes Bitten, selbst des Königs, der Auszug. Es waren 600.000 streitbare Männer, dazu Weib und Kind, denen sich eine Unzahl von Fremdlingen, wohl aus verschiedenen Motiven, anschloss (12, 37. 38). — Die erste Station und zugleich eigentlicher Sammelpunkt des ganzen Volkes war Succoth in der Nähe des Timsah-Sees (II. D b), die zweite Etham „am Ende der Wüste“, wahrscheinlich an der Hauptstraße von Egypten nach Asien gelegen (II. D c). Wohl erst in Etham[4]) war es, wo Moses über göttlichen

[1]) Vgl. 6, 7; 10, 2.

[2]) Timuit . . . populus Dominum et crediderunt Domino (Exod. 14, 31; cf. Deut. 6, 20—23).

[3]) Per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur, se ad illum populum pertinere, quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. (s. Thom. p. I. II^{ae} q. 102. a. 5. ad 2). Vgl. Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, Regensburg 1868, II., S. 62 ff. Weiß, a. a. O. S. 38.

[4]) Etham wird von einigen aus dem egyptischen Worte Hatem (Verschluss, Umwallung) erklärt und mit einer, an der östlichen Befestigungslinie gelegenen Grenzfestung gleichen Namens identificiert (vgl. den Artikel „Etham“ im Hand-

Auftrag die Karawanenstraße nach Chanaan verließ, gegen Süden umbog und das Volk an das Ufer des rothen Meeres führte. Das Land der Verheißung musste mit Waffengewalt erobert werden. Damit das Volk vor dieser Aufgabe nicht zurückschreckte, musste ihm vor allem jede Rückkehr nach Egypten abgeschnitten werden; zudem bedurfte es noch einer eigenen Erziehung und Vorbereitung auf seinen künftigen Beruf, welche es ebenso wie Moses selbst in der sinaitischen Halbinsel erhalten sollte. Auch hatte Gott bereits früher (3, 12) den Sinai als Ort der Gesetzgebung und Bundesschließung bestimmt. Endlich wollte er noch ein neues, überwältigendes Wunder zur Rettung Israels und zur Züchtigung seiner Feinde wirken.

6. Die Schwenkung veranlasste in Pharao die Meinung, die Israeliten irrten rathlos umher, und neuerdings in seiner Bosheit verhärtet, verfolgte er sie mit einem auserlesenen Heere. An ein Entkommen war natürlicherweise gar nicht zu denken: vor sich hatten sie das Meer, neben sich die Wüste, hinter sich die Feinde. Hier wirkte Moses das letzte große Befreiungswunder: er bahnte dem Volke eine Straße durch das Meer, auf der es trockenen Fußes hindurchzog. Die Egypter verfolgten Israel, über Geheiß des Moses schlugen aber die Meeresfluten zusammen und begruben das ganze feindliche Heer. — Unter dem Eindrucke des großartigen Gottesgerichtes stimmte Moses am Ufer des Meeres den Lobgesang „Cantemus" an, in welchen das ganze Volk miteinstimmte. „Die auch später noch von begeisterten Dichtern und Propheten mit Vorliebe gefeierte Großthat der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Egyptens [1]) war somit vollbracht. Israel stand zum erstenmale da als freies, gotterwähltes Volk, für alle kommenden Generationen geworden der Grund und das Vorbild der Erlösung von jeder widergöttlichen Macht." [2])

Die Rationalisten suchen vom Durchzuge durchs rothe Meer den Charakter des Wunders abzustreifen und verlegen ihn zu diesem Zwecke möglichst nach Norden, wo besonders damals seichte Furten gewesen seien. Durch dieselben sei Israel mit Benützung einer etwas längeren Ebbe hindurchgezogen, das nachstürmende Heer der Egypter aber sei von der Flut ereilt worden und so in den Meereswogen zugrunde gegangen. — Diese Auffassung ist aber ganz unhaltbar.

---

wörterbuche des biblischen Alterthums von Riehm, S. 407). Mit Rücksicht darauf, dass dieser Lagerplatz bereits 13, 20, der Befehl zur Abschwenkung aber erst 14, 2 ff. erwähnt wird, sind einige Erklärer der Ansicht, dieser Ort sei abseits von der Karawanenstraße, südlich von Succoth, gelegen (vgl. Kaulen, Das rothe Meer, „Katholik" 1867, I., S. 41 ff.).

[1]) Vgl. Ps. 105, 7 ff.; 107, 7 ff.; III. Kön. 8, 51 ff.

[2]) Weiß, a. a. O. S. 50.

Denn wenn auch einzelne Leute zur Zeit der Ebbe die betreffende Furt durchwaten können, so doch nicht eine etwa zwei Millionen zählende Menschenmenge sammt allem Trosse; hiefür reichten die wenigen Stunden der vollen Ebbe, auch wenn sie außergewöhnlich lange gedauert hat, nicht aus. Auch wird es unverständlich, dass die Egypter, die doch die Flut voraussehen mussten, an eine Verfolgung Israels dachten. Diese Erklärung widerspricht ferner ganz und gar dem biblischen Berichte. Nach demselben hatte nämlich ein Ostwind die Wogen zu beiden Seiten aufgethürmt, so dass sie rechts und links wie eine Mauer standen. Dieser Wind blies auf Geheiß des Moses, wie auch auf seinen Befehl hin die Wogen wieder zusammenschlugen. Dadurch ist die Ebbe geradezu ausgeschlossen. Wenn irgend ein biblisches Ereignis, so ist gewiss dieses als Wunder dargestellt und darum auch als Wunder zu nehmen. Es haben auch die späteren biblischen Schriftsteller den Durchzug durch das rothe Meer oft und oft als eine der größten Wunderthaten Gottes gefeiert (vgl. Jos. 4, 22—25; Ps. 77, 13; 135, 13; Weish. 19, 7 2c.). Die das Wunder leugnende Auslegung des biblischen Berichtes ist also vielmehr eine Fälschung desselben, und es wäre viel consequenter, die Wahrheit des biblischen Berichtes ganz zu leugnen, als ihn im Widerspruche mit dem klar am Tage liegenden Sinne zu erklären.

Vgl. Kaulen, Das rothe Meer, „Katholik" 1864, I., S. 44. Vigouroux, II., S. 265—339. Weiß, S. 32—37. Zschokke, pag. 90 sqq.

7. Die Befreiung aus Egypten hat für das alttestamentliche Gesetz und die ganze Geschichte Israels grundlegende Bedeutung. Die Israeliten waren Sclaven Pharaos; aus dieser Knechtschaft hatte sie Jahve befreit und dadurch für sich zum Eigenthume erworben. Die Befreiung ist somit gleichsam der Geburtstag Israels als Bundesvolk (darum wird das kirchliche Jahr mit dem Monate Nisan begonnen. Exod. 12, 2). Diesen inneren Zusammenhang hat Gott selbst zu wiederholtenmalen erklärt: „Ich bin Jahve; ich will Euch ausführen aus dem Kerker der Egypter und befreien von der Knechtschaft......, und ich will Euch mir zum Volke nehmen und Euer Gott sein."[1]) Weil aber das Befreiungswerk ein neues Recht Jahves auf Israels Leben involviert, so ist dieses doppelt verpflichtet, Gott anzuhangen und sein Gesetz zu befolgen. Wohl mit Rücksicht darauf wird dasselbe Exod. 20, 2 mit den Worten eingeleitet: „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich ausgeführt hat aus dem Lande Egypten, aus dem Lande der Knechtschaft." Weil aber die Erinnerung an dieses Ereignis bis in die fernsten Generationen lebendig bleiben sollte, wurde es gleichsam verewigt durch die Einsetzung des Paschafestes (12, 14. 42; 13, 1—10) und die Heiligung der Erstgeburt von Mensch und Thier (13, 2. 11—16).

[1]) Exod. 6, 6. 7; vgl. Deut. 4, 20; Ps. 113, 1. 2: In exitu Israel de Aegypto .... facta est Iudaea sanctificatio eius (Heiligthum), Israel potestas eius (Herrschaft, Reich).

Die Befreiung Israels ist ein Vorbild der Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft des bösen Feindes, dem entsprechend der Durchzug durchs rothe Meer ein Typus der heiligen Taufe.

8. Chronologische Bestimmung des Auszuges. — Zur Datierung des Exodus ist uns zunächst die genaue Angabe der von demselben bis zum Beginne des salomonischen Tempelbaues verflossenen Zeit behilflich (III. Kön. 6, 1). Darnach fand der Auszug 480 Jahre vor dem letzteren statt. Diese Angabe wird gegen die 440 Jahre der Septuaginta durch alle alten Übersetzungen beglaubigt und muss darum als echt angesehen werden, bis nicht schwerwiegende Gründe dagegen vorgebracht werden.[1] Der Tempelbau wird allgemein auf das Ende des elften oder in die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts angesetzt (Himpel 1012, Lederer 966)[2]; demnach fand der Auszug im fünfzehnten Jahrhunderte vor Christus (1491—1445) statt.

Zur chronologischen Berechnung des Exodus ist noch ein anderer Weg offen, indem man nämlich den Pharao des Auszuges bestimmt und dann seine Regierungszeit nachweist. Dass der Auszug unter Mernephtah stattgefunden habe, dafür sprechen die triftigsten Gründe, weshalb diese Annahme immer allgemeiner wird.[3] Zur Berechnung der Regierungszeit dieses Königs sind sowohl die chronologischen Angaben der egyptischen Monumente, als auch die synchronistischen Daten der biblischen und der egyptischen Geschichte heranzuziehen. Die Egyptologie hat eine genaue Berechnung bisher nicht ermöglicht, aber auch keinen Widerspruch mit der biblischen Chronologie ergeben.[4])

Vom Datum des Exodus aus kann auch die Chronologie der Patriarchengeschichte einigermaßen bestimmt werden. Der Aufenthalt Israels in Egypten hat nach Gen. 15, 13 400 Jahre, nach Exod. 12, 40 430 Jahre (wobei wohl der Aufenthalt Josephs miteingerechnet ist) gedauert. Wenn Paulus (Gal. 3, 17) schreibt, das Gesetz sei 430 Jahre nach der Verheißung Gottes an Abraham gegeben worden, so nimmt er als Ausgangspunkt die Periode der Patriarchen im allgemeinen und greift nur das wichtigste, grundlegende Ereignis aus ihrer Geschichte heraus. Es sind also die 400 und 430 Jahre nicht, den historischen Angaben der Bücher Mosis entgegen, als Dauer der Patriarchengeschichte (215 Jahre) und des Aufenthaltes in Egypten (ebenfalls 215 Jahre) zu zerlegen, noch auch darf man diesen Aufenthalt nach den vier Generationen bis Moses (Jacob, Levi, Caath, Amram, Moses, vgl. Gen. 46, 11) berechnen, da hier ganz gewiss Mittelglieder ausgelassen sind. Für eine ziemlich lange Dauer des Aufenthaltes in Egypten spricht schon der Umstand, dass zur Zeit des Auszuges über 22.000 männliche Leviten und im ganzen 600.000 streitbare Männer gezählt wurden. Die Einwanderung Jacobs hatte nach unserer Rechnung im 19. Jahrhunderte vor Christus stattgefunden, wonach die Berufung Abrahams in das 21. Jahrhundert vor Christus zu setzen ist. Genauere Aufschlüsse sind erst dann zu erwarten, wenn es der Assyrio-

---

[1]) Vgl. Lederer, Die biblische Zeitrechnung, S. 26 ff. Himpel, Kirchenlexikon, „Chronologie“, III., 325 f.

[2]) Über die Weise der Berechnung und die Ausgleichung der Differenzen vgl. § 37.

[3]) Vgl. Lederer, S. 159 ff., besonders 169 f.

[4]) Vgl. Lederer, S. 171 ff.

logie und Egyptologie gelingt, die Gen. 14 erzählte elamitische Invasion oder das Wirken Josephs in Egypten aus einheimischen Urkunden nachzuweisen und darnach zu datieren.

Vgl. Himpel, a a. O. III., S. 323 f.

---

§ 19.

Die Gesetzgebung und Bundesschließung.

A. Vom rothen Meere zum Sinai.

(Exod. 15—18.)

1. Das Gebiet der Wanderung Israels von Egypten nach Chanaan ist das steinige Arabien (Arabia petraea, von der Felsenstadt Petra [II. D f] so genannt), welches nach Süden zwischen den zwei Meerbusen von Suez (sinus hieropolitanus) und von Akhabah (sinus aelaniticus) in eine Halbinsel ausläuft. Den südlichen Theil derselben nimmt ein mächtiger Gebirgsstock ein, von dem sich Ausläufer der Meeresküste und der Arabah entlang nach Nordwest und Nordost verzweigen. Zwischen diesen Gebirgsketten liegt eine ausgedehnte Hochebene, im Westen Wüste Sur, im Osten Wüste Pharan genannt. — Der Weg zum Sinai führte Israel zunächst in das Wüstengebiet (ebenfalls Sur genannt) zwischen dem Meeresufer und der parallelen Gebirgskette gegen Süden. Der Weg ist nach den Stationen im Buche Exodus beschrieben, genauer Num. 33, 8—15. Können auch die Stationen jetzt nicht mehr durchweg mit Sicherheit nachgewiesen werden, so ist doch fast gewiss, dass der Zug mit geringer Ausnahme bis zum Norden der Wüste Sin sich an der Meeresküste gehalten habe. Von dort bogen sie wohl in die einander ablösenden Thäler Wady-Mokkateb, Wady-Feiran und Wady-esch-Scheikh (II. F c d) ein, welch letzteres sich in weitem Bogen bis zum Sinai hin erstreckt.

Die von Israel durchzogenen Gebiete werden in der Schrift Wüste (midbar) genannt, nicht als ob sie jeder Vegetation entbehrten, sondern als Weideland (Trift) im Gegensatze zum Ackerfelde. Immerhin war dieses aber mit Rücksicht auf die Größe des Zuges und die Dürre und Unfruchtbarkeit einzelner Strecken nicht imstande, den nöthigen Unterhalt zu bieten. Dadurch gerieth das Volk mehrmals in Noth und fand so Gelegenheit zu zeigen, ob die Großthaten Gottes wohl eine glaubens- und vertrauensvolle Hingabe an ihn in allen Lagen des Lebens bewirkt haben. Allein Israel hatte seine Stellung als Volk Gottes und die Bedeutung des göttlichen Schutzes praktisch

noch nicht erfasst. Unter dem Drucke augenblicklicher Noth verfiel es in Kleinmuth, murrte gegen Moses, ja, gegen Gott selbst und verlangte zurück nach den Fleischtöpfen Egyptens (15, 24; 16, 2. 3; 17, 1—7). Gott ließ in diesem ersten Stadium der Wanderschaft der Langmuth freien Lauf (mit Ausnahme der Warnung in Raphidim — Überfall der Amalekiter 17, 8—16) und befreite das Volk jedesmal, selbst durch wunderbares Eingreifen, aus seiner Nothlage. Dieses Verhalten diente zugleich als Fortsetzung des in Egypten begonnenen Erziehungswerkes. Israel sollte dadurch sein inniges Verhältnis zu Gott immer mehr erfassen und im Vertrauen und Gehorsam befestigt werden (15, 25. 26; 16, 4. 28—30). Besonders war das Manna — durch 40 Jahre die Hauptnahrung — ein fortgesetzter, wunderbarer Liebeserweis Gottes und darum auch eine beständige Aufforderung zur unbedingten Hingabe an ihn (16, 4—36).

Das Manna der Israeliten ist in seinen Eigenschaften dem vegetabilischen Manna der Sinaihalbinsel sehr ähnlich, welches als Harz aus dem Tarfa-Strauche, einer Tamariskenart, quillt, wenn sie durch den Stich der Schildlaus verletzt wird, und schon frühzeitig für die Bewohner der Halbinsel einen Handelsartikel nach Egypten bildete. Rationalistische Schriftforscher haben, um von anderen Erklärungsversuchen abzusehen, das biblische Manna mit dem Harze der Tamariske identificiert. Wer aber den Bericht der Bibel nicht vollends aufgeben will, muss diesen Erklärungsversuch als vollständig missglückt ansehen. — α) Die Israeliten (eine nach Hunderttausenden zählende Menge) haben das Manna während des ganzen Wüstenzuges, auch noch im Ostjordanlande, erhalten, und zwar nicht als einzige, doch als Hauptnahrung genossen. Das Manna der Tamariske wird aber nur im Juni und Juli, und zwar in regenreichen Jahren ausgeschwitzt; auch findet man es nicht außer der Halbinsel Sinai, und die jährliche Ausbeute macht höchstens sieben Centner aus. — β) Das Manna der Tamariske träufelt beim Sonnenschein auf den Boden und kann lange Zeit aufbewahrt werden; das biblische Manna fiel in der Nacht mit dem Thaue, zerschmolz bei aufgehender Sonne und konnte nur am betreffenden Tage benützt werden; am Sabbath blieb der Mannaregen aus. — γ) Das biblische Manna war hart und konnte mit dem Mörser zerstoßen werden, auch enthielt es einen nahrhaften Mehlstoff; das natürliche Manna ist weich, eine Art Schleimzucker, und darum als eigentliches Nahrungsmittel unbrauchbar. Im Buche der Weisheit (16, 20. 21) wird der wunderbare Charakter dieses Nahrungsmittels noch mehr hervorgehoben, indem außer der übernatürlichen Entstehungsweise betont wird, dass jedermann den ihm beliebten Geschmack daran gefunden habe. Lässt sich also am Wunderbaren des Mannaregens nicht rütteln, so hat sich Gott, wie gewöhnlich, wohl auch hier an natürliche Verhältnisse angelehnt und das Übernatürliche zum Theile durch Steigerung des Natürlichen bewirkt.

Das Manna hat der göttliche Heiland selbst als Vorbild des heiligsten Altarssacraments erklärt (Joh. 6, 48 ff.).

Vgl. Raumer, Der Zug der Israeliten aus Egypten nach Chanaan, Leipzig 1837, S. 24 ff. Gutberlet, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, Münster

1874, S. 433 ff. Weiß, a. a. O. S. 55 f. Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte, Freiburg, IV. Aufl., 1880, S. 307 f.

2. Vom Wady-esch-Scheikh kamen die Israeliten in die Wüste Sinai und an den Fuß des großartigen Gebirgsstockes, welcher als Schauplatz der Gesetzgebung und Bundesschließung bestimmt war. Der eigentliche Grundstock des Sinaigebirges besteht aus drei einander parallel laufenden Bergen, welche durch die Thäler Wady-el-Ledscha und Wady-esch-Schoib von einander getrennt sind. Der nordöstliche Berg heißt Dschebel-ed-Deir (mit dem Katharinenkloster), der südöstliche Dschebel-el-Homr, auch Katharinenberg genannt; zwischen beiden ist das Gebirge Horeb mit zwei besonders hervorragenden Spitzen, die nördliche ist der Horeb im engeren Sinne (Ras-es-Saffâfeh), die südliche der Dschebel-Musa oder Sinai im engeren Sinne. Den eigentlichen Lagerplatz des Volkes bildeten wohl die nördlich vom Horeb sich öffnenden Thäler, besonders das Wady-er-Rahah. Nach der Tradition ist der Dschebel-Musa der Berg der Gesetzgebung; er erhebt sich nördlich von der Ebene Sebaijeh unvermittelt als fast senkrechter Felsen bis zu einer Höhe von über 600 Meter. Die Ebene selbst zieht sich fünf Quadratkilometer groß im Halbkreise terrassenförmig herum und bot so genügenden Raum für das Volk, damit es Augen- und Ohrenzeuge der Vorgänge auf dem Sinai sein konnte (II. Nebenkarte).

Über den Zug der Israeliten vom rothen Meere bis zum Sinai vgl. Kaulen, Die Wüste, „Katholik“ 1867, II., S. 292 ff. Weiß, S. 51 ff., Vigouroux, II., S. 408 ff. und besonders Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres, Paris 1841, pag. 83 sqq.

B. Gesetzgebung und Bundesschließung.

(Exod. 19—24.)

3. Der Bundesschließung gieng eine entsprechende Vorbereitung voraus. Israel musste vor allem seine Einwilligung erklären und genaue Beobachtung des zu promulgierenden Gesetzes versprechen (19, 3—8). Zwei Tage vor dem feierlichen Act musste das Volk sich reinigen, die Kleider waschen, die Männer sich von den Frauen enthalten; um den Berg wurden Schranken gezogen, welche bei Todesstrafe niemand durchbrechen durfte. Durch solche Anordnungen sollte dem Volke die Nothwendigkeit der Herzensreinheit vorgehalten, das Gefühl der Sündhaftigkeit und unendlichen Inferiorität gegenüber dem Gesetzgeber wachgerufen werden.

Am dritten Tage stieg Gott, von den Engeln begleitet, unter schreckenerregenden, gewitterähnlichen Erscheinungen auf den Berg herab und verkündete direct und ohne jede Vermittlung das Grundgesetz des

Bundes mit Israel, den **Dekalog** (20, 1—17). Auf Bitten des vor Angst fliehenden Volkes wurde der übrige Theil des Gesetzes zunächst Moses mitgetheilt. Zu dem Zwecke verweilte er längere Zeit auf dem Berge und empfieng von Gott die wichtigsten Grundrechte und Pflichten des Gesetzes (20, 21—23, 33).

Nach der Rückkehr schrieb Moses alle Gesetze im „Bundesbuche" auf. Am Fuße des Berges wurde sodann inmitten von zwölf Gedenksteinen ein Altar errichtet und auf demselben Brand- und Friedopfer dargebracht; das Blut derselben wurde zur Hälfte am Altar ausgegossen. Nachdem Moses die Gesetze vor dem ganzen Volke vorgelesen und dasselbe neuerdings (zum drittenmale; vgl. 19, 8; 24, 3. 7) seine Einwilligung erklärt und Gehorsam versprochen hatte, nahm er die andere Hälfte des Blutes und besprengte das Buch und das Volk mit den Worten: „Dies ist das Blut des Bundes, den Jahve mit Euch schließt über alle diese Worte" (sanguis, quo dedicatur et confirmatur foedus, quod Deus nunc vobiscum pepigit. Estius in Hebr. 9, 20), Exod. 24, 6—8. Zum Schlusse hielt Moses mit den Vertretern des Volkes (24, 9) eine Opfermahlzeit vom Fleische des Friedopfers (V. 11).

Durch das Brandopfer wurde die gänzliche Hingabe des Volkes an Jahve, durch das Friedopfer die dauernde Bundesgemeinschaft mit ihm symbolisiert. Die Blutsprengung an den Altar hatte die Sühnung des Volkes zum Zwecke, die Besprengung des Volkes aber die Einigung desselben zur Bundesgemeinschaft mit Gott, weshalb das dazu verwendete Blut auch „Bundesblut" heißt. Damit übernahm das Volk einerseits die Bundespflichten (super cunctis sermonibus his, 24, 8), erlangte aber auch die Bundesrechte.[1])

4. Wie das alte Testament ein Typus des neuen ist, so ist auch der Act der Bundesschließung am Sinai ein **Typus der Bundesschließung durch Christus**. Beide Bündnisse sind

α) durch **Opfer** geschlossen worden: das alte Testament durch die Opferung von **Thieren**, das neue durch das Kreuzesopfer **Christi**. Beide Opfer, insbesondere das **Blut** derselben, stehen zu einander im Verhältnisse von Typus und Antitypus, worauf der heilige Paulus mit den Worten hinweist: „Et ideo (Christus) novi testamenti mediator est, ut **morte** intercedente .... repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae haereditatis .... Unde nec primum quidem sine **sanguine** dedicatum est" (Hebr. 9, 15 sqq.). Um diesen inneren Zusammenhang klarzulegen, hat auch Christus bei der Stiftung des neuen Bundes unzweideutig auf Exod. 24, 8 Bezug genommen, sozusagen die Worte Mosis gebraucht, indem er sprach: „Hic est enim sanguis meus novi testamenti" (Matth. 26, 28).

[1]) Vgl. **Scholz**, Die heiligen Alterthümer, II., S. 208 ff.

β) Die Vorbildlichkeit tritt auch in der Application des Opferblutes hervor. Ein Theil desselben wurde nämlich um den Altar ausgegossen, der andere auf das Volk gesprengt. Ebenso hat Christus sein Blut am Altar des Kreuzes vergossen und mit demselben Blute die Menschheit besprengt. Die Thatsache der Besprengung mit dem Blute Christi wird in der heiligen Schrift klar ausgesprochen: Ipse asperget gentes multas (Is. 52, 15); accessistis . . . . ad testamenti novi mediatorem Iesum et sanguinis aspersionem (Hebr. 12, 22. 24). — Es fragt sich nur noch, auf welche Weise diese Blutsprengung vollzogen wird. Sie geschieht dadurch, dass uns das Blut Christi in mystischer und auch in realer Weise mitgetheilt wird; mystisch durch den Glauben und die heiligen Sacramente (virtus passionis Christi quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. S. Thom. p. III. q. 62. art. 5. ad 2), in realer Weise durch die heilige Eucharistie, die vor allem die Gemeinschaft der Erlösten mit Gott erhält und vermehrt.

5. Die furchtbaren Erscheinungen, von welchen die Gesetzgebung begleitet war, besonders die feurige Rauchwolke auf dem Berge, sind: α) eine Manifestation der Herrlichkeit und Majestät Gottes und darum zugleich der Beweis, dass die den Dekalog verkündende Stimme Gottes Stimme, die von Moses dem Volke mitgetheilten Gesetze Gottes Gesetze sind [1]; β) dadurch sollte ferner Israel in Schrecken gesetzt (ut terror illius esset in vobis. Exod. 20, 20), sowie durch heilsame Furcht vor Gott und seinem Gesetze zur Beobachtung desselben angetrieben werden. [2] Dem entsprechend sind die Erscheinungen Symbol der Strafe, durch deren Androhung Gott, der selbst ein verzehrendes Feuer ist (ignis consumens et Deus aemulator. Deut. 4, 24), sein Volk vor der Übertretung zurückhalten wollte; γ) ferners tritt dadurch nach Hebr. 12, 18—24 das Gesetz des alten Bundes (lex timoris) in Gegensatz zu dem des neuen (lex gratiae); denn das ist nach dem heiligen Augustin der kürzeste Ausdruck ihrer Verschiedenheit: timor et amor (vgl. Röm. 8, 15).

C. Das mosaische Gesetz.

6. Der Haupt- und Grundgedanke desselben ist die Theokratie (θεοκρατία. Ios. Flav. c. App. II. 16), welche darin besteht, dass Gott selbst in den Staatsorganismus Israels eintrat als oberster Gesetzgeber, Richter und Fürst zum Zwecke einer besonderen Heiligung des auserwählten Volkes (vgl. S. 87 ff.). Es durchdrangen also einander das religiöse und staatliche Leben Israels, da der göttliche Wille unmittelbare Quelle aller Gesetzesvorschriften war. Die religiösen Gebote waren zugleich Staatsgesetze und umgekehrt. [3] Das ganze Gesetz ist

[1] Ostendit nobis Dominus Deus noster maiestatem et magnitudinem suam; vocem eius audivimus de medio ignis (Deut. 5, 24).

[2] Congrega ad me populum, ut audiant sermones meos et discant timere me omni tempore, quo vivunt in terra (Deut. 4, 10). Bene omnia locuti sunt. Quis det talem eos habere mentem, ut timeant me et custodiant universa mandata mea (l. c. 5, 28. 29).

[3] Vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta (Exod. 19, 6). Vgl. Weiß, S. 71. Zschokke, Historia sacra, pag. 97 sqq.

demnach ein göttliches und wird nach Moses nur insoferne benannt, als Gott sich seiner zur Mittheilung und Ausführung (per manum Moysi, Lev. 26, 45) bedient hat. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass Gott auch die Geistesgröße, Erfahrung und den Weitblick seines Dieners benützt hat, um dadurch unter dem Einflusse der Inspiration, zum Theile auch ausdrücklicher Offenbarung an Moses, das Gesetz zustandezubringen.

Gleichsam Grundlage des ganzen Gesetzes ist der Dekalog, der in zehn kurzen Sätzen[1]) nach den allgemeinsten Umrissen das religiös-sittliche Verhalten des Menschen ordnet. Wegen seiner Bedeutung wurde er von Gott selbst auf zwei Steintafeln geschrieben, die später in der Bundeslade hinterlegt worden sind (Exod. 20, 1—17; 31, 18; 34, 1; Deut. 5, 6—22).

Das ganze übrige Gesetz wurde theils unmittelbar nach der Promulgation, theils bei verschiedenen Anlässen auf der Wanderung gegeben und ist auch in dieser chronologischen (nicht systematischen) Ordnung im Pentateuch aufgeschrieben. Es bildet gleichsam einen Commentar und eine Erweiterung des Dekalogs. Man unterscheidet Sitten-, Ceremonial- und bürgerliche Gesetze. Das Sittengesetz steht in nächster, weil innerer Beziehung zum Dekalog; zum Gegenstande hat es den Glauben und das Leben darnach im dreifachen Verhältnisse des Menschen zu Gott, sich selbst und zu dem Nächsten. Dieser Theil des Gesetzes fällt mit dem Naturgesetze zusammen.[2]) Durch das Ceremonial-

[1]) Dass der Dekalog zehn Gebote enthalte, ist in der heiligen Schrift selbst ausdrücklich gesagt (verba foederis decem, Exod. 34, 28); dass er ferner aus zwei Theilen bestehe (Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen), wird allgemein angenommen. Darüber herrscht jedoch Meinungsverschiedenheit, wo diese zwei Theile sich scheiden, und wie die einzelnen Gebote abzugrenzen seien. Philo nahm zwei Pentaden an. Zu diesem Zwecke theilte er das erste Gebot in zwei (Glauben an einen Gott, Verwerfung der Vielgötterei und des Bildercultus) und rechnete noch das vierte Gebot in die erste Pentade ein; andererseits nahm er die zwei Gebote des Begehrens als eines. Seiner Auffassung schlossen sich in der altchristlichen Zeit Origenes, später Calvin und die Reformatoren an. Die in der katholischen Kirche übliche Eintheilung in die drei Gebote gegen Gott und sieben gegen die Menschen rührt vom heiligen Augustin her; sie entspricht auch mehr, sowohl dem Text als der Natur der Sache, wie der heilige Thomas sagt: Hoc melius est (P. I. IIae q. 100. art. 4; vgl. Kath. Kirchenlexikon, „Dekalog", III., Sp. 1423 ff.).

[2]) Omnia moralia praecepta pertinent ad legem naturae (S. Thom. I. IIae q. 100. art. 1); cf. Rom. 2, 14. 15: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt . . . ., ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.

gesetz wurde die äußere Gottesverehrung, besonders der öffentliche Gottesdienst, geregelt. In einlässlichen Vorschriften verbreitet es sich über die Cultusstätten, heiligen Personen, Handlungen und Zeiten. Die bürgerlichen Gesetze ordnen vorzüglich das Rechtsverhältnis der Israeliten zu einander.

---

§ 20.

Die Stiftshütte.

A. Construction derselben.

1. Nach der Bundesschließung ertheilte Gott Moses während seines Aufenthaltes auf dem Sinai den Auftrag, ein Centralheiligthum (Stiftshütte) mit verschiedenen Geräthen zu bauen. Material und Form wurden von Gott selbst bis ins einzelne bestimmt; zudem ward Moses in einer Vision ein Bild von allem, gleichsam als Plan (exemplar), gezeigt (Exod. 25, 9 ff. 40). Die erforderlichen Stoffe sollten die Israeliten freiwillig als Erstlingsgaben darbringen (25, 2). Diese Beiträge wurden mit solcher Bereitwilligkeit und in so großer Menge geliefert, dass Moses Einhalt gebieten musste (35, 20—29; 36, 2—7). Jeder Kunstverständige sollte seine Hand zum Werke bieten; die Leiter des Baues, Beseleel und Doliab, wurden von Gott mit besonderer Weisheit und Kunstfertigkeit ausgerüstet (31, 2—6; 35, 30—35).

Dem Wanderleben der Israeliten entsprechend, war auch ihr Heiligthum ein bewegliches und zerlegbares (templum ambulatorium, S. Aug.). Es bestand aus der eigentlichen Wohnung und dem Vorhofe.

Die Wohnung (tabernaculum) war 30 Ellen lang und je 10 Ellen breit und hoch; sie bestand aus einem Holzgerüste von aneinander gefügten, mit Gold überzogenen Brettern aus Siddimholz, die auf silbernen Fußgestellen ruhten; darüber waren vier Decken gespannt. Die unterste war sehr kostbar in den vier heiligen Farben (weiß, blau, scharlach- und purpurroth), mit eingewirkten Cherubgestalten (26, 1—6). Sie hieng wahrscheinlich nach innen herab, während durch die drei anderen (aus Ziegenhaaren, Widderfellen und Tachasleder) die Außenseite des Holzbaues bedeckt war (26, 7—14). Nach vorne (Osten) war das Zelt mit einem Vorhange geschlossen, der von einem, auf fünf Säulen ruhenden Architrav herabhieng. Das Innere des Zeltes war durch einen anderen, an vier Säulen hängenden Vorhang von demselben Gewebe wie die unterste Decke in zwei Theile getheilt. Der

äußere, das **Heilige** (sancta, sanctuarium) genannt, war 20 Ellen lang, der **innere**, das **Allerheiligste** (sancta sanctorum), bildete somit einen Cubus von 10 Ellen.

Der **Vorhof** (atrium tabernaculi), der die Stiftshütte umgab, war ein Viereck von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite. Die äußere Umfassung bildeten 60 mit Silberblech überzogene Säulen aus Siddimholz, welche mit Stäben verbunden waren, an denen ein Vorhang herabhieng. Der 20 Ellen breite, mit einem bunten Vorhange bedeckte Eingang war auf der östlichen Schmalseite, das Zelt stand etwas zurück in der westlichen Hälfte des Vorhofes, so dass die Israeliten im Vorhofe gegen Westen beteten.[1])

2. **Die heiligen Geräthe** *α*) **des Vorhofes**. In den Vorhof eingetreten, erblickte man zunächst in gerader Richtung zum heiligen Zelte hin vor demselben den **Brandopferaltar** (altare holocausti). Er war je fünf Ellen lang und breit und drei Ellen hoch und bestand aus einem mit Kupfer überzogenen Gestelle aus Akazienbrettern, welches an den vier Ecken mit **Hörnern**, den Symbolen der Macht und Segensfülle Jahves, versehen war. Der hohle Raum wurde mit Erde und Steinen ausgefüllt, welche Füllung den eigentlichen Altar bildete, während das Gestell nur als Umfassung diente (27, 1—8). Auf diesem Altar mussten alle Opfer „des Vorhofes" dargebracht werden, und für diesen Zweck wurde darauf ein **immerwährendes Feuer** unterhalten (Lev. 6, 12. 13). Dieses Feuer ist wahrscheinlich dasselbe, welches nach der Priesterweihe Aarons vom Himmel fiel und sein erstes Opfer verzehrte (Lev. 9, 24). Weiter zurück stand das kupferne **Waschbecken** (labrum aeneum), bei welchem sich die Priester vor dem Hintritte an den Altar und dem Eintritte in das Zelt Hände und Füße waschen mussten.

β) Im **Heiligen** stand unmittelbar vor dem Vorhange des Allerheiligsten der **Rauchopferaltar** (altare thymiamatis, altare aureum). Er war zwei Ellen hoch und je eine Elle lang und breit, aus Holz, mit Gold überzogen, an den vier Ecken mit Hörnern versehen, unter welchen goldene Ringe für Tragstangen angebracht waren (30, 1—6).

---

[1]) Adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes (?) gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur (Ezech. 8, 16), quod quidam habebant dorsa contra templum Domini et facies ad Orientem et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent (S. Thom. p. I. II^{ae} q. 102. a. 4. ad 5).

Auf diesen Altar legte man jeden Morgen und Abend glühende Kohlen (vom heiligen Feuer) und darauf Räucherwerk aus vier wohlriechenden Ingredienzen (V. 7—9). An der nördlichen Seite des Heiligen stand der Schaubrotetisch (mensa propositionis) aus Holz, mit Gold überzogen, zwei Ellen lang, eine Elle breit, ein und einhalb Ellen hoch. Auf diesen Tisch wurden von Sabbath zu Sabbath zwölf ungesäuerte Brote vom feinsten Mehle gelegt. Ihm gegenüber war der siebenarmige Leuchter (candelabrum) aus getriebenem Golde, mit sieben Lampen, die jeden Abend mit Öl versehen und angezündet wurden (25, 31—39).

γ) Im Allerheiligsten befand sich die Bundeslade (arca foederis, a. testamenti, a. testimonii), an welcher die eigentliche Lade und ihr Aufsatz zu unterscheiden sind. 1) Erstere war ein hölzerner, innen und außen mit Gold überzogener, oben offener Kasten, zwei einhalb Ellen lang, ein einhalb Ellen breit und hoch, von einem Goldkranze eingefaſst und mit vier goldenen Ringen versehen, aus welchen die Tragstangen nicht herausgenommen wurden (25, 10—16). In der Lade waren die zwei steinernen Gesetzestafeln, auf welchen der Dekalog, gleichsam die Bundesurkunde (verba foederis, Exod. 34, 28; testificatio, 25, 16), verzeichnet war (tabulae testimonii, Exod. 32, 15; tabulae pacti, Deut. 9, 9; tabulae foederis, v. 11. 15). Nach Hebr. 9, 4 waren darin ferner die goldene Urne mit Manna (Exod. 16, 32—34) und der blühende Stab Aarons (Num. 17, 10). 2) Der Aufsatz war eine goldene Platte, so lang und breit wie die Lade; an beiden Enden erhoben sich zwei goldene Cherubim, die ihr Antlitz gegen einander kehrten und mit ihren Flügeln die Lade überdeckten (kappôreth [Sühngeräthe] ἱλαστήριον, propitiatorium, oraculum).

B. Zweck und Bedeutung der Stiftshütte.

3. Alle Institutionen des Ceremonialgesetzes haben eine mehrfache Bedeutung. In erster Linie dienen sie gottesdienstlichen Zwecken und sind dadurch ein Mittel, den Inhalt der alttestamentlichen Heilsökonomie zu verwirklichen. Hiefür erscheinen sie umsomehr geeignet, als sie auch entsprechende symbolische Bedeutung haben: sie sind die Darstellung sowohl gewisser religiöser Wahrheiten als auch der inneren Gesinnung, mit der der Israelit die sichtbaren Einrichtungen des Gesetzes benützen sollte. Insoferne das derart symbolisch Dargestellte in der Zukunft lag, hatten sie typische Bedeutung.[1]) Dies gilt nun

[1]) Cf. s. Thom. p. I. IIae q. 102. art. 2.

auch von der Stiftshütte. — Die Stiftshütte war vor allem „Wohnung Gottes unter den Söhnen Israels". Der Herr selbst hat dies als Zweck für ihre Errichtung angegeben: Facient . . . mihi sanctuarium, et habitabo in medio eorum (Exod. 25, 8; cf. 29, 45. 46).

Darum heißt sie „Haus Gottes" (Richt. 18,31); „Palast [templum] Jahves" (I. Sam. 3, 3); „Zelt [tabernaculum] Jahves" (III. Kön. 2, 28). Die eigentliche Wohnung des Herrn war das Allerheiligste, wo er in Gestalt einer dasselbe erfüllenden Rauchwolke auf der Kapporeth thronte. Die Cherubim derselben waren sein Thron (sedens super Cherubim, I. Sam. 4, 4). Die Bundeslade ist der „Schemel seiner Füße" (scabellum pedum suorum, Thren. 2, 1). In dieser sind die Gesetzestafeln, das Symbol des Bundes mit Gott[1]), zum Zeichen, dass dieser Bund die Grundlage der Gnadengegenwart Gottes unter Israel ist.

Auf die Gegenwart Gottes weisen außerdem noch hin:

1) Die Vierzahl in der Cubusform und den vier Farben der innersten Decke (Symbol der Vollkommenheit und Harmonie);

2) die Cherubbilder an derselben (Wächter am Throne Gottes);

3) das vollständige Dunkel[2]) als Symbol der Unsichtbarkeit Gottes;

4) je näher sich etwas dem Throne Gottes befand, „umso vollkommener musste es sein. Daher sind die zur Errichtung der Stiftshütte verwendeten Metalle und weichen Stoffe so vertheilt, dass, je näher sie Jehova, desto kostbarer, je weiter von ihm entfernt, desto geringer in Bezug auf Arbeit und Stoff waren. Ein analoges Verhältnis zeigte sich rücksichtlich des Nahens der Personen. Das Volk war von der unmittelbaren Nähe Jehovas ausgeschlossen; nur der Hohepriester durfte das Allerheiligste betreten, aber auch dieser nur einmal im Jahre; und in das Heilige durften nur die Priester eintreten."[3])

---

[1]) In qua (arca) est pactum Domini, quod pepigit cum filiis Israel (II. Paral. 6, 11).

[2]) Gott ist seiner Natur nach das am meisten erkennbare Wesen (maxime cognoscibilis), wie er auch unendliche Lichtfülle ist. Aber gerade dadurch wird das Auge der geschaffenen Vernunft durch das göttliche Licht gleichsam geblendet, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis (S. Thom. p. I. q. 12. art. 1.), was der Apostel Paulus mit den Worten ausdrückt: Dominus . . . . inhabitat lucem inaccessibilem (I. Tim. 6, 16).

[3]) Scholz, Die heiligen Alterthümer 2c., I., S. 179.

Als Wohnung Gottes war die Stiftshütte auch Stätte der göttlichen Offenbarung, von wo aus Gott seine Rathschlüsse und Aufträge kundgibt (Exod. 25, 22; 29, 42. 43), Gnaden erweist und Strafen verhängt (Lev. 10, 2).

Die Stiftshütte war zugleich die einzige Cultusstätte oder der Ort, an dem sich das Volk zum öffentlichen Gottesdienste, zur Darbringung der Weihegaben (Deut. 12, 5—14), während der Wüstenwanderung sogar zur Schlachtung der opferfähigen Thiere (Lev. 17, 3—6; vgl. Deut. 12, 14) einzufinden hatte. Hier musste es „vor dem Herrn" erscheinen, weshalb die Stiftshütte auch Zelt der Zusammenkunft (ʾohel moʿed) hieß, was (wegen irriger Ableitung des Wortes moʿed von ʿûd, anstatt von jaʿad) die Septuaginta mit σκηνὴ μαρτυρίου, die Vulgata mit tabernaculum testimonii (Exod. 27, 21; 28, 43) wiedergeben. Insbesondere war die Stiftshütte die einzig legitime ordentliche Opferstätte (vgl. § 22. n. 4. § 27. n. 23. δ).

4. Die symbolische Deutung. — Die Stiftshütte mit ihren Bauelementen und Geräthen hat mehrfache symbolische Deutung erfahren. Philo, Josephus, die Rabbinen und in Abhängigkeit davon auch heilige Väter und mittelalterliche Theologen sahen die Stiftshütte als Abbild des Universums an.[1]) — Das zunächst Gelegene und schon darum Wahrscheinlichste ist aber wohl, die Stiftshütte als „Abbild der alttestamentlichen Heilsökonomie oder der alttestamentlichen Theokratie" zu erklären.[2])

α) Das Wesen derselben bestand in der innigen Vereinigung Israels mit Gott (vgl. S. 87 ff.). Diese kommt dadurch zur äußeren Darstellung, dass die Stiftshütte die Wohnung Gottes mitten unter seinem Volke ist.[3])

β) Israels Vereinigung mit Gott ist aber nicht die vollkommene Gnadenvereinigung des neuen Testaments, durch die der einzelne Mensch zum Tempel Gottes wird, in dem die heiligste Dreifaltigkeit die Wohnung aufschlägt[4]); sie besteht nur darin, dass Gott seine Güte, Macht, Gerechtigkeit 2c. unter Israel in besonderer Weise bethätigt (vgl. Deut. 4, 7). Auch diese Unvollkommenheit war durch die Stiftshütte aus-

[1]) Vgl. Scholz, a. a. O. I., S. 184 ff.

[2]) Scholz, a. a. O. I., S. 183.

[3]) Ponam tabernaculum meum in medio vestri et non abiiciet vos anima mea. Ambulabo inter vos et ero Deus vester, vosque eritis populus meus (Lev. 26, 11. 12).

[4]) Si quis diligit me . . . ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (Ioan. 14, 23; cf. I. Cor. 3, 16. 17).

gedrückt, indem das Zelt in das Heilige und Allerheiligste abgetheilt war. Wie die Israeliten auf Grund des Gesetzes zur Gnadenvereinigung mit Gott nicht gelangen und darum während der Dauer desselben auch nicht in den Himmel eintreten konnten, ebenso war der Eintritt in die „Wohnung“ dem gewöhnlichen Volke, der Eintritt in das Allerheiligste, die eigentliche Wohnung Gottes, allen verwehrt.[1])

γ) Erscheint dadurch speciell das Heilige als Abbild der alttestamentlichen Zustände, so ist das Allerheiligste ein Vorbild der Gnadenvereinigung mit Gott, insbesondere ein Typus des Himmels, wo dieselbe vollkommen wird. Diesen typischen Charakter deutet die Apokalypse (21, 3) an, wo es offenbar mit Bezugnahme auf Lev. 26, 11. 12 vom Himmel heißt: „Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis. Et ipsi populus eius erunt et ipse Deus cum eis erit eorum Deus. Noch deutlicher drückt sich der heilige Paulus im Briefe an die Hebräer aus, indem er den Himmel das „wahre Gezelt“, das „himmlische Allerheiligste“ (8, 5) und geradezu das „Allerheiligste“ (τὰ ἅγια, 8, 2) nennt, das Allerheiligste des alten Bundes aber als „Abbild und Schatten des Himmlischen“[2]) hinstellt. Im Zusammenhange damit erklärt er den jährlichen Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste als Vorbild des Einzuges Christi, des wahren Hohenpriesters, in den Himmel (9, 12). Weil aber im alten Testament nur solche Opfer dargebracht wurden, die das Gewissen von der Sünde nicht zu reinigen (V. 9) und darum die Gnadenver-

---

[1]) Hoc significante Spiritu sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam adhuc priore tabernaculo habente statum: Quae parabola est temporis instantis, iuxta quam munera et hostiae offeruntur, quae non possunt iuxta conscientiam perfectum facere servientem (Hebr. 9, 8. 9; cf. Estium i. h. l. VI. pag. 264).

Secundum .... rationem figuralem per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit (Hebr. 9, 8. 9), quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur vel coelestis gloria vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae, in quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc, quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta Sanctorum introibat (S. Thom. p. I. II^ae q. 102. art. 4. ad 4).

[2]) Der Apostel nennt Christum „Sanctorum minister et tabernaculi veri“ (τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς); von den alttestamentlichen Priestern aber sagt er: „Qui exemplari et umbrae (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ) deserviunt coelestium [scl. Sanctorum] (8, 2. 5; cf. 9, 11. 12. 23. 24; 10, 19. 20).

bindung mit Gott nicht herzustellen vermochten, darum blieb den Israeliten der Himmel und zum Zeichen dessen auch das Allerheiligste verschlossen. Erst der Kreuzestod Christi und der darauf erfolgte Eintritt des Erlösers in das wahre Allerheiligste hat unser Gewissen gereinigt (V. 14) und uns eine ewige Erlösung erworben (V. 12). Dadurch wurde zugleich die innere Gnadenvereinigung mit Gott hergestellt und uns der Zugang zum Himmel eröffnet.[1] Darum zerriss beim Tode Christi der Tempelvorhang von oben bis unten (Matth. 27, 51), zum Zeichen, dass das im Heiligthum dargestellte alte Testament und die in demselben begründete Trennung von Gott ein Ende gefunden habe und der Zugang zum Himmel offen stehe.

5. War den Israeliten während der Dauer des alten Gesetzes der Eintritt in den Himmel zwar verwehrt, so stand ihnen doch durch die Rückwirkung des Erlösungsverdienstes Christi, wenn sie dasselbe im Glauben umfiengen, der Weg zur inneren Gnadenvereinigung offen; und gerade die Stiftshütte als Wohnung Gottes war es, die ihnen diesen Weg zu Gott, und zwar bis zur innigsten Vereinigung mit ihm, zeigte. Er besteht aus den drei Stufen der Reinigung, Heiligung und Einigung, denen die drei Räume: der Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste entsprechen.

Das Ziel der Reinigung ist die Befreiung von der Sünde. Um es zu erreichen, muss der Mensch seine eigene Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit erkennen, von Hoffnung auf das Erlösungsverdienst Christi und von wahrer Reue über seine Sünden durchdrungen sein. Dieser Weg steht allen offen, und alle sind verpflichtet, ihn zu wandeln. So stand der Vorhof allen offen. Der Altar mit seinen blutigen Opfern war geeignet, das Schuldbewusstsein zu wecken und die Strafwürdigkeit der Sünde vor Augen zu stellen, die Destruction der Opferthiere war ein anregendes Symbol der Reuegesinnung und der ganze Opfercultus ein Hinweis auf die Erlösung. Das Waschbecken brachte nach einer anderen Seite die Wahrheit zum Bewusstsein, dass die Sünde den Menschen von Gott trenne und deshalb zum Zwecke der Vereinigung beseitigt werden müsse. — Von der Sünde gereinigt, ist der Mensch

[1]) Der heilige Paulus nennt Hebr. 6, 19. 20 unsere Hoffnung anchoram ... incedentem usque ad interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Iesus; und 10, 19. 20 ermahnt er uns zur Hoffnung auf den Eintritt in das Allerheiligste in Kraft des Blutes Christi, wohin er uns einen neuen Weg eröffnet habe. Habentes itaque fiduciam in introitu Sanctorum (εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων) in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam.

bereits auf der Stufe der Heiligung, im Heiligthum der Gnadenverbindung mit Gott, angelangt. Berufen dazu sind alle, auserwählt wenige; so werden auch nur die Priester ins Heilige eingelassen. Aufgabe des Menschen in diesem zweiten Stadium ist die im Rauchopfer symbolisierte Hingabe seiner selbst an Gott durch die Übung des Tugendlebens und den beständigen Fortschritt in demselben. Dazu braucht der Geist Licht und Nahrung; beides bietet ihm die göttliche Gnade, die in dieser Hinsicht durch den goldenen Leuchter und den Schaubrotetisch dargestellt war. — Die Einigung wird nur mehr von den allerwenigsten erreicht; denn sie ist ein außerordentlicher Zustand, der darin besteht, dass der Mensch, der Außenwelt und seiner selbst vergessend, ganz und gar im Genusse der Gegenwart Gottes schwelgt und in Gott gleichsam umgebildet erscheint; die Vereinigung ist ein geheimnisvoller Umgang mit Gott. Der so seltene Eintritt in das den Blicken aller anderen entrückte, auch vor dem Besucher in Dunkelheit gehüllte Allerheiligste, unmittelbar vor den Thron Gottes hin, ist gewiss geeignet, die Stufe der Einigung auszudrücken. Dass der Hohepriester auch ins Allerheiligste heiliges Rauchwerk und Blut von Opferthieren mitnehmen musste, kann dann wohl als Hinweis darauf gelten, dass auch die innigste Verbindung mit Gott der Reue über die Sünden und des Fortschrittes im Tugendleben nicht entbehren darf.

Vgl. Haneberg, Die religiösen Alterthümer &c., S. 341 ff.

---

§ 21.

Das Cultuspersonale.

1. Die Erhabenheit des priesterlichen Amtes verlangt, dass man zu demselben wenigstens mittelbar von Gott berufen und bestimmt werde, nach den Worten des heiligen Paulus: Nec quisquam sumit sibi honorem (scl. ut pontifex fiat), sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron (Hebr. 5, 4).

Irgend eine Berufung oder Ermächtigung muss es also auch in der vormosaischen Zeit gegeben haben. Die jüdische Tradition, der mehrere Kirchenväter, ältere (Thomas von Aquin) und auch neuere Theologen, gefolgt sind, hielt dafür, dass die Erstgeborenen, zugleich Priester, speciell zur Darbringung der Opfer bevollmächtigt waren. Diese Ansicht findet aber in der heiligen Schrift keine Bestätigung; es wird vielmehr wiederholt auch von solchen, die nicht Erstgeborene waren, erwähnt (z. B. Abel, Abraham, Jacob &c.), dass sie Opfer dar-

gebracht haben. Die Heiligung der Erstgeburt, welche mitunter als Beweis herangezogen wird, hat mit der priesterlichen Würde nichts zu schaffen. Das positive Gesetz hierüber wurde erst unmittelbar vor dem Auszuge Israels aus Egypten gegeben (Exod. 13, 2), ja, es scheint sogar erst für die Zeit nach dem Einzuge in Chanaan gegolten zu haben (vgl. Exod. 13, 11 ff.), wo das aaronitische Priesterthum bereits eingesetzt war. Die Heiligung der Erstgeburt hatte vielmehr den Zweck, durch Hingabe des Ersten (und Besten) Gott als den obersten Eigenthümer von Land und Volk anzuerkennen. Durch die Tödtung der egyptischen und die Verschonung der israelitischen Erstgeburt hatte sich der Herr gleichsam ein neues Anrecht darauf erworben und darum die Heiligung der Erstgeborenen durch ein Gesetz vorgeschrieben (13, 15; vgl. Num. 3, 13). Ob den Erstgeborenen ein bestimmtes Verhalten gegen Gott zur Pflicht gemacht wurde, ist im Gesetze nicht erwähnt. Die Heiligung derselben scheint der Idee nach nur die Pflicht zum Dienste am Heiligthum, nämlich zur Unterstützung der Opfernden bei deren Amtsverrichtungen, enthalten zu haben; thatsächlich wurden sie auch von dieser Pflicht durch den Loskauf befreit.

Das Priesterthum war also in der vormosaischen Zeit kein ausschließliches Privilegium der Erstgeborenen; es gab damals überhaupt kein besonderes, durch positive Gesetze legitimiertes Cultuspersonale, sondern es übten jene das Priesteramt aus, „welche im engeren oder weiteren Kreise die Interessen der Familie vertraten. Wie von Familienvätern, Stammeshäuptern — und in gewissen Fällen von den Erstgeborenen — die Anordnungen ausgiengen, welche das Thun und Lassen des Stammes oder einer Familie bestimmten, so lag auf ihnen auch die erste und letzte Verantwortlichkeit. Daher kam es ihnen vorzugsweise zu, vor einer Unternehmung Gebete und Opfer zur Erlangung des göttlichen Segens und nach vollbrachter That Sühnopfer darzubringen.“ [1])

2. Erst durch das mosaische Gesetz wurde ein eigenes Cultuspersonale eingesetzt. Das Priesterthum wurde ausschließlich Aaron und seinen männlichen Nachkommen erblich übertragen (Exod. 28, 1), die übrigen Glieder des Stammes Levi aber wurden den Priestern als Diener bei Ausübung des heiligen Amtes beigegeben und zu diesem Zwecke von Jahve als „Eigenthum“ übermacht. Durch Umtausch waren sie nämlich früher an die Stelle der Erstgeborenen getreten und da-

[1]) Haneberg, Die religiösen Alterthümer &c., S. 512. Vgl. Scholz, Die heiligen Alterthümer, I., S. 3 ff.

durch in derselben Weise, wie diese es von Geburt aus waren, „Eigenthum“ des Herrn geworden (Num. 3, 6 ff.).

So war das gesammte Cultuspersonale dem Stamme Levi entnommen in folgender Gliederung: 1) „Auf der untersten Stufe standen die nichtpriesterlichen Leviten oder Leviten im engeren Sinne als Diener der Priester; 2) die Aaroniten als die eigentlichen Priester; 3) die höchste Stelle hatte Aaron und dessen erstgeborene Nachfolger als Hohepriester. Diese dreifache Gliederung entsprach der dreifachen Eintheilung des Heiligthums, insoferne der Levit nur im Vorhofe verkehren durfte, der Priester aber bis ins Heiligthum und der Hohepriester bis ins Allerheiligste vordringen konnte.“[1])

A. Die Leviten.

3. Kurz vor dem Aufbruche des Volkes von der Wüste Sinai wurden die Leviten für ihren Dienst feierlich eingeweiht. Diese Weihe, deren Einzelheiten Num. 8, 5—22 berichtet werden, vollzog sich 1) in einem dreifachen Reinigungsritus (Symbol der zum heiligen Dienste erforderlichen Herzensreinheit). 2) Darauf wurden die Leviten dem heiligen Dienste übergeben, indem zuerst die Repräsentanten des Volkes ihnen die Hände auflegten und sodann Aaron an ihnen die Ceremonie des Webens vollzog, d. h. sie zum Eingange der Stiftshütte und von da zurück zum Brandopferaltar führte (Symbol der Übergabe an den Herrn und der Überweisung an die Priester). 3) Den Schluss bildeten ein Sünd- und ein Brandopfer. Dieser Weiheact galt für alle folgenden Generationen, wurde also nicht mehr wiederholt.

Die Amtsverrichtungen der Leviten waren entweder solche, die unmittelbar mit dem Gottesdienste zusammenhiengen (ministerium domus Dei, II. Esd. 11, 22), wie die Unterstützung der Priester beim Opfercult, die Bewachung und Reinhaltung der Stiftshütte, der Transport derselben auf der Wanderung, Bereitung der Schaubrote rc., oder äußere Arbeit (opera, quae erant forinsecus in domo Dei, ibid. v. 16), wozu besonders der Unterricht des Volkes im Gesetze und die Rechtspflege gehörten (I. Paral. 26, 29).

Die Leviten wurden nach Num. 4, 3 ff. mit dem 30. Lebensjahre zum schweren Dienste, nach Num. 8, 23 ff. bereits mit dem 25. Jahre zum leichteren Dienste herangezogen; bei der zweiten, von David angeordneten Zählung wurden schon die zwanzigjährigen als

[1]) Scholz, a. a. O. I., S. 13.

zum Dienste verpflichtet mit einbezogen. Beendet wurde die Dienstzeit mit dem 50. Jahre (Num. 4, 3 ff.).[1])

Die Einkünfte des Stammes Levi. — Der Stamm Levi erhielt bei der Verlosung des Landes Chanaan kein besonderes Stammgebiet zum Besitze, denn der Herr selbst wollte sein Theil und Erbgut sein.[2]) Zur Wohnung wurden ihnen im ganzen Lande zerstreut 48 Städte mit dem Weichbilde (davon 13 in der Nähe von Jerusalem für die Priesterfamilien) durchs Los zugewiesen (Num. 35, 1—8; Jos. 21). Für den Lebensunterhalt sorgte gleichsam Gott selbst, indem er ihnen die Abgaben überließ, die er als der eigentliche Herr des Landes von seinem Volke gesetzmäßig erhielt. Die Leviten bezogen den Zehent von allen Naturerzeugnissen des Landes, mussten aber den zehnten Theil davon den Priestern abliefern (Lev. 27, 30—33; Num. 18, 21—28).

Die Israeliten mussten noch einen zweiten Zehent (von den übrigen neun Zehntheilen der Vegetabilien) geben und denselben in Jerusalem zu fröhlichen Mahlzeiten verwenden, zu denen die am Heiligthum dienenden Leviten beizuziehen waren (Deut. 14, 22—29). Die Leviten wurden noch überdies der Mildthätigkeit des Volkes empfohlen (Deut. 12, 19), waren auch militär- und steuerfrei.

B. Die Priester.

4. a) Erfordernisse zum Priesterthum: α) Die Priester mussten von Aaron abstammen und diese Abstammung nachweisen können (vgl. Exod. 28, 1; Num. 3, 10; I. Esd. 1, 62); auf den unberechtigten Eingriff in priesterliche Amtsverrichtungen war die Todesstrafe gesetzt. Das Priesterthum wurde der Familie Aarons feierlich bestätigt durch das Strafgericht gegen Core, Dathan, Abiron und ihre Anhänger, sowie durch den sprossenden Stab Aarons, der zur Erinnerung daran in der Bundeslade aufbewahrt werden musste (Num. 16, 17). Dieses genealogische Erfordernis ist dem alten Testament so eigen, dass die Aufhebung desselben durchs Priesterthum Christi, der aus dem Stamme Juda war, mit der Aufhebung des Gesetzes zusammenfällt.[3]) Darum ist es ein Merkmal der messianischen Zeit, dass sogar aus den Heiden Priester und Leviten (Diener) genommen werden.[4])

β) Sowohl als Ausdruck der dem Priester geziemenden sittlichen Vollkommenheit, als um Verachtung des Standes hintanzuhalten, war fehlerlose Leibesbeschaffenheit erforderlich[5]); darum wurden solche,

[1]) Vgl. Scholz, a. a. O. I., S. 26 ff.

[2]) Ego pars et haereditas tua in medio filiorum Israel (Num. 18, 20).

[3]) Translato enim sacerdotio necesse est, ut et legis translatio fiat (Hebr. 7, 12).

[4]) Et assumam ex eis (scl. gentibus) in sacerdotes et Levitas, dicit Dominus (Is. 66, 21).

[5]) Intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, et hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id, quod poterat esse

die mit gewissen, besonders mit verunstaltenden Körperdefecten behaftet waren, von der Ausübung des priesterlichen Dienstes, jedoch nicht von der Theilnahme an den Einkünften, ausgeschlossen (Lev. 21, 16—23).

γ) Außerdem waren die Priester in ihrem Wandel zu einer größeren Vollkommenheit als der gemeine Mann verpflichtet. Besonders mussten sie sich vor levitischer Verunreinigung hüten — weil diese von der Ausübung des heiligen Dienstes ausschloss — und während der Zeit ihres Dienstes am Heiligthum Enthaltsamkeit vom ehelichen Umgange und berauschenden Getränken üben (vgl. Lev. 21, 1—9; 10, 9—11).

b) Amtsthätigkeit der Priester: Das Amt des Priesters wird vom heiligen Paulus[1]) im allgemeinen dahin bestimmt, dass er eine Mittelstellung einnimmt zwischen Gott und Mensch, indem er einerseits die Anliegen des Volkes Gott gegenüber vertritt und besonders an dessen Stelle Opfer darbringt, andererseits Segen und Gnade von Gott an die Menschen vermittelt. Der Priester steht also in einem besonderen Verhältnisse zu Gott, auf Grund dessen er ein Eigenthum Gottes genannt wird, das dieser sich auserwählt aus dem Volke zu seinem Dienste (minister Domini, Ioel 1, 9); er ist darum heilig. Die Vornahme der gottesdienstlichen Verrichtungen wird ein „Gott nahe treten" genannt (Num. 16, 5).

Im einzelnen oblag den Priestern α) der ganze Opferdienst, sowie die Erhaltung des heiligen Feuers (beim Opfer konnten sie zwar von Leviten, selbst von Laien unterstützt werden; aber die eigentliche Opferfunction durfte nur der Priester vornehmen); β) der ganze Dienst im Heiligthum, wie das Herrichten der Lampen, Auflegen der Schaubrote ꝛc.; γ) der priesterliche Segen nach dem

contemptibile, alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud, quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum praeceptum fuit, ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi... Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio (S. Thom. p. I. II^ae q. 102. art. 5. ad decimum).

[1]) Omnis .... pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia (Hebr. 5, 1).

Sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scl. divina populo tradit ... et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit (S. Thom. p. III. q. 22 a. 1).

Morgenopfer. Ferner wurden ihnen noch andere Functionen zugewiesen, besonders der Unterricht im Gesetze (Mal. 2, 7) und die Entscheidung in schwierigen Rechtsfällen (Deut. 17, 8—12).

Die Priester durften den heiligen Dienst nur in ihrer **Amtskleidung** verrichten. Sie bestand aus den **Hüfthüllen** (feminalia), welche von den Hüften bis zu den Lenden reichten, und aus einem bis an die Knöchel reichenden **Obergewande** aus Leinwand (tunica), um welches ein langer, buntfarbiger **Gürtel** (balteus) geschlungen war; das Haupt war mit einer turbanartigen Bedeckung (mitra, tiara) versehen (Exod. 28, 40—43).

Als allgemeinen Grund für den Gebrauch einer besonderen Priesterkleidung gibt das Gesetz (Exod. 28, 40) an die **Auszeichnung**, welche dem Priester und seinen Amtsverrichtungen gebürt. Der heilige Thomas drückt dies mit den Worten aus: Ad hoc autem, quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium (vgl. S. 172, Anm. 5). Durch die einzelnen Kleidungsstücke werden nach ihm **bestimmte Tugenden** symbolisiert. Er schreibt hierüber: Per ornamenta designantur **virtutes** ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quae sunt necessariae omnibus ministris, scilicet **castitas**, quae significatur per femoralia, **puritas** vero **vitae**, quae significatur per lineam tunicam, **moderatio discretionis**, quae significatur per cingulum, et **rectitudo intentionis**, quae significatur per tiaram, protegentem caput (p. I. II^ae qu. 102. art. 5. ad decimum). Auf die Reinheit des Wandels weisen sowohl die weiße Farbe als auch der Stoff (Leinwand) des Obergewandes hin.

C. Der Hohepriester.

5. An der Spitze der Priesterschaft stand als ihr Oberhaupt der „Hohepriester“ (sacerdos magnus, s. maximus, s. primus; pontifex, sacerdos κατ᾽ ἐξοχήν). Weil bei seiner Weihe das Haupt durch Aufgießen von Öl gesalbt wurde, heißt er auch der „gesalbte Priester“ (sacerdos, qui unctus est). Die ihn auszeichnende Amtskleidung, welche er beim heiligen Dienste immer — den Versöhnungstag ausgenommen — über der gewöhnlichen Priesterkleidung tragen musste, bestand 1) aus einem dunkelblauen, bis an die Knie reichenden Oberkleide (tunica superhumeralis); 2) dem Ephod (superhumerale), einem vierfarbigen Schulterkleide, aus zwei Blättern bestehend, von denen das eine die Brust, das andere den Rücken bedeckte. Unten wurde das Ephod mittelst eines Gürtels an den Leib angeschlossen; 3) am Ephod vorne an der Brust war das **Choschen** oder der Brustschild angebracht (rationale iudicii), eine quadratförmige Tasche, mit zwölf in Gold gefassten Edelsteinen geziert, in welchen die Namen der zwölf Stämme eingraviert waren, zum Zeichen, dass der Hohepriester

mit den Angelegenheiten des ganzen Volkes im Herzen vor Gott hintreten solle. Im Choschen war ein materielles Zeichen von unbekannter Materie und Form[1]), die Urim und Thummim (δῆλοι ἀληθείας, δήλωσις καὶ ἀλήθεια, doctrina et veritas = vollkommenes Licht). Diese Urim waren das Unterpfand der Offenbarung Gottes an sein Volk und zugleich das Mittel, durch welches die Offenbarung an den Hohenpriester ergieng. Auf welche Weise durch die Urim die göttliche Offenbarung vermittelt wurde, ist in der heiligen Schrift nicht angegeben, weshalb man hierin über Muthmaßungen nicht hinauskommt. So viel ist gewiss, dass sich die Offenbarung weiter erstreckte, als auf die bloße Bejahung oder Verneinung einer bestimmt gestellten Frage; 4) am Kopfbunde war vorne an der Stirn ein Goldstreifen angebracht mit der Inschrift: „Heilig dem Herrn" (vgl. Exod. 28).

Was die Amtsverrichtungen betrifft, so konnte der Hohepriester 1) alle priesterlichen Functionen vollziehen, und zwar, wann es ihm beliebte; 2) ausschließlich kam ihm zu besonders die Sühne des ganzen Volkes am Versöhnungsfeste, sowie die Befragung der Urim und Thummim in öffentlichen Angelegenheiten von großer Wichtigkeit. Der Hohepriester hatte die Oberaufsicht über die gesammte Priesterschaft, den Gottesdienst und den Tempelschatz; bei ihm war die letzte Entscheidung in religiösen Angelegenheiten.

6. Aaron und seine Söhne wurden vor Errichtung der Stiftshütte durch einen eigenen, siebentägigen Weiheritus in das priesterliche Amt eingeführt. Sie mussten sich waschen (Symbol der Reinigkeit), wurden mit der Amtskleidung angethan und mit einem eigens bereiteten Öle gesalbt. Den zweiten Theil der Weihe bildeten ein Sünd-, Brand- und Friedopfer. Moses nahm vom Blute des letzteren und bestrich damit dem Weihenden das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Zehe, um den ganzen Menschen für den heiligen Dienst zu weihen. Um die Belehnung mit den Opfergaben zu symbolisieren, setzte Moses Theile von den Opfern auf die Hände der Priester und webte diese Opfertheile als Webe vor Jahve (durch horizontale Bewegung gegen die Stiftshütte hin). Dann wurden die Initianden und deren Kleider mit dem (gemischten) Salböle und Opferblute besprengt und die Weihe mit einer Opfermahlzeit beschlossen. Diese Feier wurde durch eine ganze Woche täglich (vielleicht nur theilweise) wieder-

[1]) Die verschiedenen Sentenzen über das Aussehen der Urim und Thummim siehe Scholz, a. a. O. I., S. 108 ff.

holt. — In der Weihe des Hohenpriesters nimmt die Salbung eine hervorragende Stellung ein, indem das heilige Salböl ihm auf das Haupt gegossen wurde (vgl. Exod. 29; 30, 30 ff.).

7. Die Priester erhielten 1) den Zehent vom Zehente der Leviten; 2) den Erlös für die Erstgeburt von Menschen und opferunfähigen Thieren, von den opferfähigen Thieren das zur Opfermahlzeit bestimmte Fleisch; 3) die Gott dargebrachten Erstlinge von den Landeserzeugnissen; 4) gewisse Theile von den Opfern.

Der Grund, weshalb die Cultusfunctionen durch das Gesetz auf einen einzigen Stamm und in diesem auf eine einzige Familie eingeschränkt wurden, ist wohl der, weil die natürliche Zusammengehörigkeit die Organisation und das einheitliche Wirken erleichterte und dem Einreißen verderbter Sitten oder gar des Götzendienstes einen Damm entgegensetzte. Dass aber gerade der Stamm Levi, über den Jacob wegen der an den Sichemiten begangenen Frevelthat den Fluch ausgesprochen hatte (Gen. 49, 5—7), dazu auserlesen ward, hat wohl darin seinen Grund, dass dieser Stamm sich in der Folge nicht bloß durch Moses und Aaron um das Volk und die Theokratie vor allem verdient gemacht, sondern gewiss auch sonst im Anschlusse an diese zwei Führer durch theokratische Gesinnung sich ausgezeichnet hatte und zu großem Ansehen gelangt war (vgl. Malach. 2, 4—6). Besonders war dies der Fall nach der Anbetung des goldenen Kalbes, als Moses ausrief: „Wer es mit dem Herrn hält, geselle sich zu mir." Und es scharten sich um ihn lauter Söhne Levis und durchzogen das Lager, um an jedem, der noch nicht vom Götzendienste abgelassen, ohne Rücksicht der Person das Todesurtheil zu vollziehen. Darauf sprach Moses zu ihnen: „Ihr habt heute Eure Hand dem Herrn geweiht, ein jeder an seinem Sohne und Bruder, so dass Ihr gesegnet werdet" (Exod. 32, 6 ff.). Der Gipfelpunkt dieses Segens ist eben die Auserwählung des Stammes für den heiligen Dienst, gemäß den Segensworten Mosis: „Die Thummim und Urim sind dein, heiliger Mann (perfectio tua et doctrina tua) . . . . ., denn dein Wort (o Herr) bewahrte er und achtete auf deinen Bund. Darum soll er lehren Jacob deine Normen und Israel dein Gesetz, Weihrauch bringen vor deinem Angesichte und Brandopfer auf deinem Altar" (Deut. 33, 8—10). — Durch die Zerstreuung des Stammes Levi unter die übrigen Stämme ist auch die Prophezie Jacobs erfüllt worden: „Theilen will ich sie in Jacob und zerstreuen unter Israel" (Gen. 49, 7); die Erfüllung hat aber den Charakter der Strafe verloren, weil sie eine Folge der Erwählung Levis zum heiligen Dienste war.

---

§ 22.

Die Opfer.

A. Begriff und Eintheilung.

1. Der tiefste Grund des Opfers liegt im Verhältnisse des Menschen zu Gott. Gott ist das absolut vollkommene Wesen, unendlich erhaben über alles außer ihm; er ist auch der Ursprung, die erste Ursache aller Dinge; diese sind in ihrem ganzen Sein von ihm abhängig, er ist ihr absoluter Herr, absolute Majestät. Weil mit Vernunft begabt, ist der Mensch verpflichtet, die absolute Majestät

Gottes und damit seine eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm anzuerkennen und diese Anerkennung durch absolute Unterwerfung unter Gott zu bethätigen, mit anderen Worten: er ist zur Religion verpflichtet. Die Religion wird an erster Stelle durch die Gottesverehrung (cultus latriae) geübt. Diese vollzieht sich vor allem in der Anbetung (adoratio). Die Anbetung besteht in der Anerkennung der göttlichen Majestät durch Lob und Preis Gottes, verbunden mit der unbeschränkten Hingabe seiner selbst in den Dienst Gottes. Die Anbetung bezweckt die Gott gebürende Ehre. — Indem der Mensch Gott als den Ursprung aller Dinge anerkennt, betrachtet er sein Leben und alles, was er ist, besitzt und noch erwartet, einzig als Geschenk oder Wohlthat Gottes. Er gibt dieser Auffassung einen speciellen Ausdruck für die Vergangenheit durch den Dank, für die Zukunft durch die Bitte. Dank und Bitte bezwecken neben der Ehre Gottes die eigene oder fremde Wohlfahrt.

Nach der Sünde Adams kommt noch ein viertes Moment dazu, als Folge des Schuldbewusstseins Gott gegenüber. Der Mensch anerkennt, dass Gott — mit Recht — erzürnt ihm gegenüberstehe, er selbst strafwürdig, todesschuldig sei. Daran schließt sich die Bitte um Versöhnung, um Wiederaufnahme in den verlorenen Stand der Freundschaft Gottes.

Dies sind die vier Acte des cultus latriae. Ihrer Wesensform nach sind es innere Acte, Acte des Geistes (innere Gottesverehrung). Da aber der Mensch nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist, so ist es eine Forderung der Natur, dass die innere Gottesverehrung durch entsprechende äußere Acte dargestellt und geübt werde (äußere Gottesverehrung). Diese ist entweder eine private oder öffentliche, je nachdem der Mensch entweder für sich selbst sie übt oder im Namen und nach Intention der Auctorität in der öffentlichen Gesellschaft.

Die Acte der äußeren Gottesverehrung zerfallen in zwei Classen; sie bestehen nämlich entweder im Worte, als dem adäquaten, sprachlichen Ausdrucke des Gedankens, und dies ist das Gebet, oder in symbolischen Handlungen, durch welche die Acte des Geistes gewissermaßen nachgebildet werden. Die symbolischen Handlungen zerfallen wiederum in Geberden, z. B. Kniebeugen, Händefalten, Hauptneigen u. s. w., und in Gaben. Zu den Gaben gehören die eigentlichen Oblationen, die für gottesdienstliche und andere fromme Zwecke — gleichsam Gott — gewidmet werden, und die Opfer.

2. Das Opfer besteht darin, dass der Mensch eine ihm gehörige körperliche Substanz durch Destruction an Stelle seiner selbst Gott darbringt zur Anerkennung der absoluten Majestät Gottes.

Der Zweck „Anerkennung der Majestät Gottes“ bildet die Form des Opfers, das innere, geistige Moment, welches der äußere Opferact in sehr passender Weise zur symbolischen Darstellung bringt. „An Stelle seiner selbst“ übergibt der Opfernde dem Herrn etwas von seinem Eigenthume. Die Übergabe erfolgt durch die „Destruction“, wodurch die Opfergabe dem profanen Gebrauche entzogen wird. Der

Mensch anerkennt dadurch, dass er nichts sei in den Augen Gottes, und erklärt seine Bereitwilligkeit, sich selbst ganz aufzuzehren im Dienste und zur Ehre Gottes, und stellt auch sein ganzes Ich Gott zur vollständig freien Verfügung (momentum latreuticum). Diese Selbsthingabe durch das Symbol des Opfers ist ferner das beste Mittel, alles als Wohlthat Gottes anzuerkennen (Dank) und ihn um Fortsetzung seiner Güte zu bitten (momentum eucharisticum et impetratorium). Ganz besonders ist das Opfer geeignet, das sühnende Moment der Gottesverehrung darzustellen, indem die Destruction das Bewusstsein der eigenen Todeswürdigkeit und darum auch jene Reuegesinnung passend ausdrückt, ohne die eine Versöhnung mit Gott undenkbar ist (momentum satisfactorium). Historisch ist das Opfer sogar sehr wahrscheinlich erst nach dem Sündenfalle, vorzüglich zum Zwecke der Sühne, eingesetzt worden. Dies ergibt sich besonders aus folgendem Grundsatze, der die bisherige Darlegung wesentlich ergänzt: Sämmtliche Opfer des alten Testaments sind nur Vorbilder des einzig wahren Opfers, des Kreuzopfers Christi. In diesem allein haben alle anderen berechtigten Opfer den Grund ihrer Existenz, und von diesem allein aus können sie richtig und vollständig beurtheilt werden.[1]) Der Hauptzweck des Opfers Christi war aber die Erlösung der Menschheit durch die Versöhnung derselben mit Gott.

Opfer und Gebet sind enge mitsammen verwandt. Sie haben dieselbe Form, indem sie ausschließlich der Gottesverehrung dienen. Das Gebet ist der natürliche und darum auch ganz klare, das Opfer zwar ein der Natur entsprechender, aber immerhin nur arbiträrer und darum in sich unbestimmter Ausdruck der inneren Gesinnung. (Einige Theologen behaupten deshalb, dass das Opfer von der öffentlichen Auctorität oder von Gott selbst eingesetzt werden musste.) Die alttestamentlichen Opfer waren mit Gebet verbunden, welches ihre Bedeutung klarer machte.[2]) Weil das Gebet dieselbe innere Gesinnung wie das Opfer äußerlich zum Ausdrucke bringt, wird es in der heiligen Schrift wiederholt sogar als Opfer hingestellt.[3])

---

[1]) Omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium (scl. Christi) figuraretur tamquam perfectum per imperfecta (S. Thom. p. I. II^{ae} q. 102. art. 3). Daraus ergibt sich die für die alttestamentliche Opfertheorie überaus wichtige Wahrheit: Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi (ibid).

[2]) Vgl. Karch, Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vaterunser, Würzburg 1856, I., S. 48 ff.

[3]) Immola Deo sacrificium laudis . . . Sacrificium laudis honorificabit me (Ps. 49, 14. 23). — Reddemus vitulos labiorum nostrorum (Os. 14, 3; cf. Hebr. 13. 15)

Sodann wird auch die innere Gesinnung selbst[1]), die im Opfer und im Gebete zutage tritt, die innere Hingabe seiner selbst[2]) an Gott Opfer (sacrificium interius) genannt. Endlich wird jede Pflichterfüllung und jedes gute Werk als Hingabe an den göttlichen Willen, besonders wenn sie Überwindung, also Aufgeben des eigenen Willens, kosten, den Opfern beigezählt.[3])

3. Eintheilung der Opfer. — α) Hinsichtlich des Materials wurden die alttestamentlichen Opfer eingetheilt in blutige und unblutige. Das Material der unblutigen Opfer war Getreide und Wein, als Beigaben Öl, Weihrauch und Salz. Das Material der blutigen Opfer war das Herdenvieh, und zwar sowohl Rindvieh als Kleinvieh (Schafe und Ziegen); in bestimmten Fällen waren auch Tauben zulässig. — Im allgemeinen waren beide Geschlechter der Opferthiere zulässig; doch findet sich für bestimmte Opfer das eine oder das andere Geschlecht vorgeschrieben. Opferthiere aus dem Herdenvieh mussten mindestens acht Tage alt sein, jedoch war für einzelne Opfer ein höheres Alter, bei Schafen und Ziegen meist das von einem Jahre gefordert. Im allgemeinen sollte „das Opferthier weder wegen zu großer Jugend, noch wegen zu hohem Alter den Charakter der Schwäche an sich tragen, vielmehr im Alter voller Lebenskraft stehen".[4]) Als eine dem höchsten Herrn zu überweisende Gabe musste das Opferthier fehlerlos sein nach dem Grundsatze: Omne, quod est optimum, Deo est attribuendum.[5]) Dies war auch durch den typischen Charakter des Opfers gefordert, wonach das Opferthier ein Vorbild dessen ist, der nur wegen seiner absoluten Sündelosigkeit als das reine, unbefleckte Lamm unsere Sünden auf sich nehmen und zur Sühne für dieselben geopfert werden konnte (vgl. I. Pet. 1, 18. 19).

Die Bedeutung des gesetzlichen Opfermaterials hängt damit zusammen, dass der Mensch nur Lebensmittel und aus diesen wieder nur das opfern durfte, was er durch die gewöhnliche Berufsarbeit

---

[1]) Sacrificium Deo spiritus contribulatus (Ps. 50, 19).

[2]) Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est (S. Aug., De civitate Dei, l. X. cap. 5). — Sacrificium invisibile nos ipsi esse debemus (ibid. cap. 19). — Praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus (ibid. l. XIX. cap. 23).

Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo (S. Thom. p. II. II^ae qu. 85. art. 2).

[3]) Qui conservat legem, multiplicat oblationem. Sacrificium salutare est attendere mandatis et discedere ab omni iniquitate (Eccli. 35, 1. 2).

[4]) Scholz, a. a. O. II., S. 125.

[5]) S. Thom. p. I. II^ae qu. 102. art. 3. ad quartum. Cf. Mal. 1, 6—10.

(Viehzucht und Landbau) sich selbst erwarb. Das Opfermaterial steht also mit dem Leben und Erwerbe des Israeliten in engster Beziehung und ist darum sehr geeignet, einerseits für den Menschen als Stellvertretung zu dienen, andererseits mit dem Opfer immer einen besonderen Act der Entsagung zu verbinden; auch anerkennt der Mensch dadurch, dass er sein Leben Gott verdankt und dessen weitere Erhaltung von ihm erwartet. Das Material der blutigen Opfer eignet sich insbesondere — weil die Opferung durch Tödtung und Blutvergießen vollzogen wurde — noch dazu, die reumüthige Anerkennung der eigenen Todesschuld von Seite des Opfernden, sowie die Wahrheit auszudrücken, dass jemand anderer, nämlich Christus, an seiner Stelle den Tod erleiden wird. Beim unblutigen Opfer trat das Moment der Sühnung äußerlich nicht so auffallend hervor; dafür wurde aber die Opfergesinnung besonders durch die Beigaben: Öl, Weihrauch und Salz nach anderer Seite hin umso deutlicher ausgedrückt.[1])

β) Die blutigen Opfer wurden eingetheilt nach dem Zwecke in 1) Brandopfer, 2) Sündopfer (und Schuldopfer), 3) Friedopfer.

Auch die Eintheilung der alttestamentlichen Opfer beruht auf deren typischem Charakter. Gott hat blutige und unblutige Opfer eingesetzt, um die doppelte Weise (modus offerendi) des Opfers Christi vorzubilden: sein blutiges Opfer am Kreuze und die unblutige Darstellung desselben in der heiligen Messe. Dem entsprechend zeigen die blutigen Opfer die Weise der Erlösung (durch den Opfertod Christi) an, die unblutigen die Früchte der Erlösung (das übernatürliche Leben) und die Art ihrer Mittheilung (durch die Vereinigung mit Christus, besonders in der heiligen Communion).[2])

---

[1]) Per panem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi, sal scientiam, thus orationem (S. Thom. l. c. ad 11).

[2]) Auf die Frage, ob Christus Priester nach der Ordnung Melchisedechs gewesen sei, gibt der heilige Thomas zur Antwort: In sacerdotio Christi duo possunt considerari: scilicet ipsa oblatio Christi et participatio eius. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum „significantia, ut Augustinus dicit, ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi“. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini (S. Thom. p. III. q. 22. art. 6. ad 2).

Die Verschiedenheit der blutigen Opfer hat ihren Grund in der **Vollkommenheit** des Opfers Christi und in ihrer eigenen **Unvollkommenheit**.

B. Die blutigen Opfer.

4. **Gemeinsamer Ritus.** — Das den blutigen Opfern gemeinsame Rituale umfasste folgende Hauptmomente: α) Das Opferthier wurde vom Opfernden selbst in den Vorhof „vor Jahve" gebracht, dort vom Priester in Empfang genommen und geprüft.

Der Vorhof der Stiftshütte (später des Tempels) war die einzige legitime Opferstätte (vgl. S. 166); auf die Übertretung dieser Gesetzesbestimmung war die Strafe der Ausrottung gesetzt. Thatsächlich kamen aber eine Menge Ausnahmen vor. So wurden z. B. auf dem Ebal (Jos. 8, 30. 31), zu Bochim (Richt. 2, 5), zu Beth-Sames (I. Sam. 6, 15) ꝛc. Opfer dargebracht. Samuel opferte auf seinen Reisen da und dort (9, 12) und erbaute auch in seiner Heimat Ramatha einen Altar (7, 17); auch im nördlichen Reiche gab es an verschiedenen Orten Opferaltäre, was aus der Klage des Elias ersichtlich ist: „Deine Altäre haben die Söhne Israels zerstört" (III. Kön. 19, 10. 14).[1]

β) Darauf folgte bei den meisten Opfern die **Händeauflegung**. Sie bedeutet die Übertragung der Sünde des Opfernden auf das Thier und die Unterstellung desselben zur Sühneleistung.[2] In typischer Weise zeigt sie an, dass Christus sich als Opfer für uns untergestellt und darum unsere Sünden auf sich genommen hat.[3]

γ) Das Thier wurde sodann geschlachtet. Gleichsam mit den Sünden des Menschen beladen, erleidet es den Tod an Stelle dessen, der ihn eigentlich durch die Sünde verdient hat. Dadurch ist die Schlachtung zugleich ein Typus des stellvertretenden Opfertodes Christi.[4]

---

[1]) Vgl. § 27. n. 24.

[2]) Ponetque manum super caput hostiae et acceptabilis erit atque in expiationem proficiens (Lev. 1, 4; cf. 16, 21 sq.).

[3]) Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit . . . et posuit Dominus in eo iniquitates omnium nostrum (Is. 53, 4. 6; cf. II. Cor. 5, 21).

[4]) Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra (Is. 53, 5).

Per occisionem animalium significatur . . ., quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum (S. Thom. p. I. IIae q. 102. art. 3. ad 5).

δ) Der functionierende Priester hatte beim Schlachten das Blut in einem Becken aufzufangen und dann mit demselben die bei verschiedenen Opfern verschiedene Application (Blutsprengung) vorzunehmen. Das Blut wurde nämlich bei jedem Opfer wenigstens theilweise an den Brandopferaltar gesprengt, respective an die Hörner desselben gestrichen, welcher Ritus je nach der Bedeutung des Opfers eine Steigerung erfuhr bis zur Besprengung der Kapporeth.

In der Blutbesprengung kommt das jedem Opfer eigene propitiatorische Moment zum Ausdrucke; denn das Blut ist das eigentliche Mittel der Sühne. Als der sühnende Act im Opferritus ist sie ferner ein Hinweis auf die sündentilgende Kraft des Blutes Christi, der „mit (durch) seinem eigenen Blute eingetreten ist ins Allerheiligste, nachdem er die ewige Erlösung gewonnen“ (Hebr. 9, 12). „Wenn das Blut der Thiere,“ fügt der heilige Paulus hinzu, um die Beziehung auf die alttestamentliche Blutsprengung noch mehr hervorzuheben, „hinreichte zur Aufhebung levitischer Unreinheit (ad emundationem carnis), um wieviel mehr wird das Blut Christi, der durch den heiligen Geist sich selber makellos Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von den todten Werken!“ (V. 13. 14.) [1])

Der letzte Act der Opferhandlung war die Verbrennung des Fleisches. Durch sie kam die Hingabe seiner selbst an Gott und die Annahme des Opfers und der Opfergesinnung von Seite Gottes zur Darstellung. Verbrannt wurden entweder das ganze Thier oder nur die Fetttheile und edlen Eingeweide. Im letzteren Falle wurde das übrige Fleisch zu Opfermahlzeiten verwendet.

5. Das Brandopfer. — Es heißt ʽolà (ascensio), ὁλοκαύτωμα, holocaustum, weil das ganze Fleisch verbrannt wurde; das Blut wurde am Fuße des Altars ausgegossen (Lev. 1). Durch die gänzliche Verbrennung wird das latreutische Moment in den Vordergrund gestellt.[2]) Weil das Brandopfer vorzüglich dem höchsten Zwecke der Gottesverehrung, der Ehre Gottes, dient, nimmt es auch den ersten Rang ein, weshalb nur männliche Thiere dazu verwendet werden durften. Dieses Opfer durfte nie unterbrochen werden (iuge sacrificium),

[1]) Redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis . . pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati (I. Pet. 1, 18. 19).

[2]) Ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur, totum hominem et omnia, quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta et ei esse offerenda (S. Thom. p. I. IIae q. 102. a. 3. ad 8).

indem alle Tage, früh und abends, je ein Lamm dargebracht wurde, welches den ganzen Tag und die ganze Nacht über brennen musste (Lev. 6, 9—13).

6. Das Sündopfer. — Das Blut wurde nicht rings um den Altar gesprengt, sondern an einer bestimmten, bedeutungsvollen Stelle appliciert. Beim Opfer einzelner Laien wurde es an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen; beim Opfer der ganzen Gemeinde oder der Priester wurde es ins Heilige gebracht und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt und an die Hörner des Rauchopferaltars gestrichen; am großen Versöhnungstage wurde es auch ins Allerheiligste gebracht und siebenmal auf den Boden vor die Kapporeth und einmal auf diese selbst gesprengt. Vom Opferfleische wurden die Fetttheile als das Bessere auf dem Altar verbrannt. Von den Opfern, deren Blut ins Heilige kam, wurde auch alles übrige Fleisch — jedoch außerhalb des Lagers — (später außer der Stadt) verbrannt; das Fleisch der anderen Opfer fiel dem männlichen Priesterpersonal zu und durfte als sanctum sanctorum nur im Vorhofe genossen werden (Lev. 4; 6, 25—30; 16).

Wie schon der Name cha*tt*âth (ἁμαρτία, τὸ περὶ ἁμαρτίας, peccatum, sacrificium pro peccato) andeutet, wurde dieses Opfer zur Sühne der Sünden dargebracht, und zwar α) zur Aufhebung gewisser Zustände (levitischer Unreinigkeiten), die zwar an sich nicht sündhaft sind, aber mit der Sündhaftigkeit der Menschen im Zusammenhange stehen (vgl. S. 186 f.); β) zur Sühne solcher persönlicher Sünden, die aus Übereilung (non sponte, nesciens, ignorantes. Num. 15, 24—29) geschahen, im Gegensatze zu denen, die mit „erhobener Hand" (per superbiam), d. i. vorsätzlich begangen wurden; diese wurden nämlich mit dem Tode bestraft (V. 30. 31). Weil bei diesen Opfern das propitiatorische Moment die Hauptsache ist, so tritt auch die Manipulation mit dem Blute in den Vordergrund, und zwar wird dasselbe an eine umso bedeutsamere (Gott nähere) Stelle gebracht, je größer die Versündigung war rücksichtlich der Zahl oder des Ranges der Fehlenden.

Das Verbrennen des Opferthieres außerhalb des Lagers ist ein Hinweis auf den Opfertod, den Christus außerhalb der Stadt erduldet hat; propter quod et Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est (Hebr. 13, 12).

Neben dem Sündopfer wird noch das Schuldopfer (ʾašam, τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας, sacrificium pro delicto) erwähnt mit einem ganz einfachen Ritus. Das Blut wurde an den Altar gesprengt, die Fetttheile

verbrannt, das übrige fiel den Priestern zu. Verwendet wurde zu diesem Opfer nur Schafvieh, gewöhnlich Widder. Der Priester musste den Widder abschätzen; auch konnte dafür kein Ersatzopfer dargebracht werden. Dies hängt mit der Bedeutung des Schuldopfers zusammen. Aus den einzelnen Fällen, in denen es vorgeschrieben war, geht nämlich hervor, dass es „für solche Sünden dargebracht werden musste, die eine Veruntreuung, eine Eigenthums- oder Rechtsverletzung, sei es gegen Jehova, sei es gegen einen Mitmenschen, involvierten".[1]) Darum war, wo es sich um Sühne für eine materielle Schädigung handelte, immer damit auch Schadenersatz mit Dazulegung eines Fünftheiles vom Werte verbunden (Lev. 5, 14 ff.; 7, 1—7).

7. Das Friedopfer. – Es heißt im allgemeinen sebach šelamim (victima pacifica, hostia pacificorum) und erscheint im besonderen als Lobopfer (hostia gratiarum), Gelübdeopfer (votum) und freiwilliges Opfer (cf. Lev. 7, 16: Si voto vel sponte quispiam obtulerit).

Das Charakteristische bei diesem Opfer war die Opfermahlzeit. Nach Verbrennung der Fetttheile wurde nämlich der Brustkern durch die Ceremonie des Webens (horizontale Bewegung gegen das Heiligthum und wieder zurück) dem Herrn geweiht und die rechte Keule abgesondert und beides den Priestern zugewiesen. Das noch übrige Fleisch wurde vom Opfernden zu einer Opfermahlzeit verwendet, an welcher die ganze Familie sammt Dienerschaft, sowie arme Leviten theilnehmen konnten (Lev. 3; 7, 11—21).

Auf die Bedeutung des Friedopfers weist schon die Benennung hin. Es ist darnach ein Opfer, in welchem der Darbringer sich als Freund Gottes zeigen, das Verhältnis des Friedens und der Freundschaft mit Gott bethätigen und befestigen will. Diese Idee findet besonders in der Opfermahlzeit ihren Ausdruck. Bei derselben war Gott gleichsam der Gastgeber, der Opfernde sein Tischgenosse, die Mahlzeit ein Symbol und Unterpfand ihrer gegenseitigen Freundschaft. Diese Opfermahlzeit ist ein Typus des in der heiligen Schrift häufig erwähnten Gastmahles, welches Gott im messianischen Reiche den Menschen bereitet, d. i. der unter diesem Bilde geschilderten Herablassung und Freundschaft Gottes zu den Menschen. Im Anschlusse

[1]) Scholz, a. a. O. II., S. 161. Dort sind (S. 157 ff.) auch die einzelnen Fälle angegeben, in welchen ein Schuldopfer dargebracht werden musste. Die durch dasselbe zu sühnende Sünde „gegen Jahve" durfte nicht absichtlich begangen worden sein.

daran werden die **Heilsgüter** (Wahrheit und Gnade, sowie deren Vollendung, die ewige Glorie) öfters als Speise und Trank am Tische des himmlischen Vaters bezeichnet.[1])

Insbesondere aber ist die Friedopfermahlzeit ein **Typus der heiligen Eucharistie** (I. Cor. 10, 16—21); diese steht ja mit dem Opfertode Christi in derselben innigen Beziehung wie die Mahlzeit mit dem Friedopfer, nur dass nicht der mindere Theil, sondern das ganze Opferlamm den Gläubigen zum Genusse mitgetheilt wird (vgl. I. Cor. 11, 24; Is. 25, 6).

C. Die unblutigen Opfer.

8. Die unblutigen Opfer heißen gewöhnlich minchà, Gabe (θυσία, oblatio, munus); häufig wird jedoch nur der **Getreideantheil** (Speiseopfer) so genannt, im Gegensatze zu der damit verbundenen **Weinspende** (Trankopfer, libamen, libamentum). Das Getreide wurde nicht im rohen Zustande, sondern, gleichsam zur Speise verarbeitet, dargebracht — zu groben Mehlkörnern zerstoßen oder als Feinmehl oder als ungesäuerte Kuchen in verschiedener Form. Zu jedem unblutigen Opfer kamen als Beigaben Öl, das entweder auf die Opfergabe gegossen oder mit derselben vermischt wurde, **Salz** und **Weihrauch**.

Von den meisten dieser Opfer wurde nur ein kleiner Theil mit dem ganzen Weihrauche auf dem Altar verbrannt (als açkarà, memoriale, d. i. Gedächtnisantheil, weil er den Opfernden bei Jahve in gnädige Erinnerung brachte), das übrige fiel den Priestern zu; der Wein wurde am Altar ausgegossen. Das Opfer, welches die Priester für sich darbrachten, wurde ganz verbrannt, was insbesondere von der täglichen Mincha des Hohenpriesters gilt.

Die unblutigen Opfer waren theils **Beiopfer** (mit dem Brand- und Friedopfer war nämlich eine unblutige Beigabe verbunden), theils **selbständige**; diese wurden entweder im Vorhofe oder im Heiligen dargebracht. Die letzteren sind das tägliche Rauchopfer, die Schaubrote mit der Weinspende und das Licht des goldenen Leuchters. Von den im Vorhofe dargebrachten Opfern ist von besonderer Wichtigkeit das **tägliche** Opfer, welches der **Hohepriester** selbst für sich und die ganze Priesterschaft darbringen musste, und das Sündopfer des **Armen**, der für ein blutiges Opfer nicht die Mittel besaß (Lev. 2; 4, 11—13).

[1]) Vgl. Sprichw. 9, 2; Matth. 22, 4; Joh. 4, 10—14. 34; 6. 27. 34. 35; Luc. 22, 29. 30; Apoc. 19, 7—9.

Über das alttestamentliche Opfer vgl. die Specialschriften: Karch, Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vaterunser, Würzburg 1856, 2 Bände. Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte, Mainz 1861, S. 218—334. Thalhofer, Das Opfer des alten und neuen Bundes, Regensburg 1879, S. 40—144. Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, Regensburg 1848.

---

§ 23.

Die Reinigkeitsgesetze.

1. „Im ganzen alten Testament wirkte keine Art von Gesetzen so vielseitig und allgemein fühlbar auf das ganze Leben ein wie die Bestimmungen über Reinheit und Unreinheit und die Unterscheidung von reinen, erlaubten, und unreinen, unerlaubten Speisen. Durch diese Bestimmungen drang das Gesetz in das Haus des einzelnen ein, es hielt ihn beim Essen und Trinken, bei jeder Leibesbewegung umschlungen und machte sogar im Schlafe auf seine Verantwortlichkeit Anspruch." [1])

A. Die levitischen Reinigungen.

Nach dem Gesetze galten gewisse leibliche Zustände und Functionen als vor Gott verunreinigend; der von denselben Betroffene war unrein (immundus) und als solcher von der Nähe des reinen und heiligen Gottes ausgeschlossen. Die Unreinheit (immunditia) pflanzte sich fort auf leblose Dinge (Gebrauchsgegenstände im menschlichen Leben, wie Haus, Geräthschaften u. dgl.) und auf Menschen. Diese wurden unrein nicht bloß durch Berührung mit einem unreinen Menschen, sondern auch mit unreinen Dingen. Um die Unreinheit zu heben und die von der Nähe Gottes trennende Schranke zu beseitigen, war ein in verschiedenen Fällen verschiedener Reinigungsritus vorgeschrieben, der wegen seines religiösen Charakters „levitische Reinigung" (purificatio, lustratio levitica) genannt wird.

Die Unreinheit hatte nach der Verschiedenheit der bewirkenden Ursache verschiedene Grade, indem die Ausschließung von der Nähe Gottes, sowohl hinsichtlich der Entfernung als der Dauer, größer oder geringer war. Dem Grade der Unreinheit entsprach auch der Reinigungsritus. Die geringste Unreinheit bestand darin, dass man bis zum Abende des betreffenden Tages nicht den Vorhof der Stiftshütte betreten durfte. Sie wurde gehoben durch einfache Waschung des Leibes oder auch der Kleider. Die Unreinheit konnte aber auch sieben,

---

[1]) Haneberg, Die religiösen Alterthümer rc., S. 459 f.

vierzehn Tage und noch länger dauern. Dauerte sie mindestens sieben Tage lang, so war mit der Reinigung immer ein Opfer verbunden.

Das Gesetz unterschied drei Kategorien von Unreinheit: α) Die Unreinheit des menschlichen Leichnams und des thierischen Aases. Der menschliche Leichnam machte unrein das Haus, in welchem er lag, die Leute in demselben, die darin befindlichen Geräthe und offenen Gefäße, die Kleider, welche damit in Berührung kamen — alles auf sieben Tage. Zur Reinigung wurde nicht gewöhnliche Waschung verwendet, sondern Besprengung mit dem „Wasser von der Asche der rothen Kuh“.[1]) Aas verunreinigte den, der es berührte, trug oder aß, nur bis zum Abende. — β) Die Unreinheit des Aussatzes. Der mit dem Aussatze Behaftete war unrein, solange die Krankheit währte; er musste, in Trauerkleider gehüllt, ferne von menschlicher Gesellschaft, außerhalb des Lagers oder der Stadt, sich aufhalten und durch den Zuruf „Unrein!“ nahende Personen vor sich warnen. War er von der Krankheit geheilt, worüber dem Priester das Urtheil zustand, musste er sich noch einem complicierten Reinigungsritus unterziehen. Das Gesetz kannte auch einen verunreinigenden Aussatz an Gebäuden (eine Art Mauerfraß) und an Kleidern (vielleicht Schimmelflecke). γ) Die Unreinheit, welche durch normale oder krankhafte Functionen des Geschlechtslebens bewirkt wurde, z. B. Ausübung der ehelichen Pflicht, Geburt 2c.

2. Bedeutung und Zweck dieser Vorschriften. — Die levitische Unreinheit darf mit der moralischen Unreinheit oder der Sünde nicht verwechselt werden; sie wurde ja ganz unabhängig vom Willen des Menschen contrahiert. Darum ist auch ihre Folge nicht die Aufhebung der inneren Gemeinschaft mit Gott, sondern nur die Störung der äußeren oder theokratischen Gemeinschaft. Nichtsdestoweniger bestand eine innige Beziehung zwischen der levitischen und der moralischen Unreinheit. Die betreffenden Zustände und Functionen des Leibes werden nämlich als verunreinigend erklärt, nicht, als ob sie selbst sündhaft wären, wohl aber weil sie mit der Sünde im Zusammenhange stehen. Dies ist schon daraus ersichtlich, dass sowohl die Folgen der levitischen Unreinheit religiöser Natur waren (Ausschließung von der Nähe Gottes), als auch die Reinigung religiösen Charakter

---

[1]) Während des Aufenthaltes in der Wüste wurde eine rothbraune junge Kuh, die noch kein Joch getragen hatte, mit einem eigenen Ritus als Sündopfer geschlachtet und ganz verbrannt, wobei Cedernholz, Ysop und Coccuswolle in den Brand geworfen wurden. Die Asche wurde aufbewahrt und als Beimischung bei Bereitung eines Sprengwassers (aqua lustrationis) benützt, welches zur Hebung gewisser levitischer Unreinigkeiten verwendet wurde (Num. 19). Vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 220 ff.

besaß und in vielen Fällen sogar durch Opfer vollzogen wurde. — Der Zusammenhang zwischen der levitischen und moralischen Unreinheit besteht darin, dass in den betreffenden Zuständen und Functionen „die Folgen und Wirkungen der Sünde in Bezug auf den menschlichen Leib auch unabhängig vom Willen der betroffenen Person besonders zutage treten“.[1] Der Tod des Menschen ist Strafe und Bild der Sünde (Gen. 2, 17); der Aussatz ist als ein Verwesen bei lebendigem Leib, ein halber Tod (Maria, die Schwester Mosis, wird genannt quasi mortua et ut abortivum); das Geschlechtsleben des Menschen aber ist ganz besonders der Einwirkung der Sünde unterworfen, zumal gerade auf diesem Gebiete die Hauptfolge der Sünde, die böse Begierlichkeit, sich äußert. Wegen dieser Beziehung zur Sünde ist die levitische Unreinheit geeignet, als Symbol derselben zu gelten und an die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes zu erinnern, wie andererseits die gesetzliche Reinigung ein Bild für die Abwaschung der Seele ist. Der besondere Zweck der Vorschriften über Unreinheit und Reinigung ist demnach offenbar der, das Bewusstsein der Sünde und die Sehnsucht nach Befreiung von derselben wach zu erhalten, überhaupt die sittliche Reinheit zu fördern. — Dieser Theil des Gesetzes beleuchtet ganz besonders das Verhältnis zwischen dem alten und neuen Testament. Wie nämlich die Sünde die innere Gemeinschaft mit Gott zerstört, so schloss die levitische Unreinheit von der theokratischen (äußeren) Gemeinschaft mit Gott aus; und wie die verschiedenen Lustrationen und die damit verbundenen Opfer die leibliche Reinheit (und die theokratische Gemeinschaft) wiederherstellten (inquinatos sanctificat ad emundationem carnis), so und noch mehr bewirken das Blut Jesu Christi und die Sacramente die Reinigung der Seele von den todten Werken (quanto magis sanguis Christi . . . . emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi! Hebr. 9, 13. 14).

B. Die Speisegesetze.

3. Den Juden war eine bedeutende Einschränkung in der Auswahl der Speisen durch das Gesetz auferlegt. Dasselbe unterschied vor allem zwischen reinen und unreinen, d. i. zum Genusse erlaubten und unerlaubten Thieren; von den Vierfüßlern sind z. B. rein, die wiederkauen und zugleich gespaltene Hufe haben, die übrigen unrein; von den Wasserthieren sind rein, die Flossfedern und zugleich Schuppen haben. „Ganz besonders ist das Schwein verboten. Im Pentateuch ist zwar auf dieses Verbot kein größerer Nachdruck gelegt, aber die spätere Zeit hat den Genuss des Schweinefleisches zum Sibboleth der Untreue gegen das mosaische Gesetz erhoben“, weshalb auch der Genuss desselben dem Abfalle vom Judenthume gleichgestellt wurde (vgl. Is. 65, 4; II. Macc. 6, 7). Dieser Abscheu gegen das Schwein beruht wohl darauf, dass einerseits sein Fleisch die angenehmste von den im Gesetze verbotenen Speisen war, besonders aber, dass das

[1] Scholz, Die heiligen Alterthümer, II., S. 213.

Schwein sehr häufig von den Heiden geopfert und bei den Opfermahlzeiten verzehrt wurde.[1])

Außerdem waren noch manche andere Speisen als unrein verboten, z. B. das Fleisch gefallener, von Raubthieren zerrissener und gesteinigter Thiere; ebenso heidnisches Opferfleisch, zumal der Genuss desselben unter Umständen eine Theilnahme am Götzendienste involvierte (vgl. I. Cor. 10, 22—23; Apostelg. 15, 29). Auf ganz anderem Grunde beruhen die das Opferfleisch der Juden betreffenden Vorschriften. Speciell verboten war der Genuss des Blutes. Die vorsätzliche Übertretung der Speisegesetze wurde in einzelnen Fällen sogar mit dem Tode bestraft, z. B. der Genuss des Blutes und der ungesetzliche Genuss des Opferfleisches.

Die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere war ein Symbol für die Ausscheidung der Juden von den Heiden. „Ich bin Jahve, Euer Gott, der Euch ausgeschieden hat aus den übrigen Völkern; so scheidet auch Ihr aus das reine vom unreinen Vieh .... Ihr seid mir heilig, denn ich bin heilig und habe Euch ausgeschieden aus den Völkern, mein zu sein“ (Lev. 20, 24—26). Dem entsprechend galten die Juden als rein und heilig (populus sanctus), die Heiden als unrein; diese werden selbst von Christus den Hunden verglichen (Matth. 15, 26). Darum wurde auch dem heiligen Petrus die Berufung der Heiden zum Christenthume als Aufhebung der Speisegesetze angekündigt (Apostelg. 10, 11 ff.). Dabei ist freilich der innere Grund schwer zu bestimmen, nach welchem die Unterscheidungsmerkmale zwischen reinen und unreinen Thieren aufgestellt wurden.

Die Speisegesetze hatten eine große praktische Bedeutung, weil sie ins tägliche Leben eingriffen und so dem Israeliten seine Auserwählung und Gottangehörigkeit tagtäglich in Erinnerung brachten und ihm auch äußere Trennung von den Heiden, sowie eine beständige Übung der Gesetzestreue zur Pflicht machten.

§ 24.

Die heiligen Zeiten.

1. Außer dem täglichen Gottesdienste im Vorhofe und Heiligen (vgl. S. 163 f., 183) waren vom Gesetze noch bestimmte Tage festgesetzt, an welchen, aus besonders mit dem Cultus-, Natur- und Staatsleben des theokratischen Volkes eng zusammenhängenden Motiven, eine erhöhte religiöse Feier, ein gesteigerter Gottesdienst stattfand. Der ganze Festcyklus umfasste drei Classen: a) die Sabbathfeste, b) die drei großen Freudenfeste: Ostern, Pfingsten und Laubhütten, c) den Versöhnungstag. Diese Festzeiten werden durchweg von der heiligen Siebenzahl beherrscht: der siebente Wochentag ist der

[1]) Vgl. Haneberg, Die religiösen Alterthümer, S. 481.

Sabbath, der siebente Monat der Sabbathmonat, das siebente Jahr das Sabbathjahr, das Jahr nach siebenmal sieben Jahren das Jubeljahr; das Laubhütten- und Versöhnungsfest fallen in den siebenten Monat, Pfingsten wird nach siebenmal sieben Tagen nach dem Pascha gefeiert, die beiden Hauptfeste Pascha und Laubhütten dauern sieben Tage.

A. Die Sabbathfeste.

a) Der Sabbath. — Der wichtigste aller Festtage war der siebente Wochentag, der Sabbath, der stille Ruhetag[1]) (šabath, ruhen). Da die Hebräer den Tag überhaupt von Abend zu Abend rechneten, so begann der Sabbath am Freitag abends. Gefeiert wurde er durch gänzliche Ruhe. Die Israeliten mussten sich unter Strafe der Steinigung jeglicher Arbeit enthalten; sie durften z. B. nicht das Manna auflesen, Feuer anzünden, Speisen bereiten; solche nothwendigen Arbeiten mussten deshalb am Freitage (παρασκευή, Rüsttag) geschehen. Dieses Gebot verpflichtete sogar die heidnischen Sklaven; auch durfte das Zug- und Lastvieh zur Arbeit nicht benützt werden. Von dieser Sabbathruhe, welche nur noch am Versöhnungstage geboten war, ist wohl zu unterscheiden die Arbeitsruhe, die Enthaltung von bürgerlicher Berufsarbeit an den übrigen Festtagen. In der nachexilischen Zeit wurde das Gebot der Sabbathruhe immer mehr verschärft und artete in eine ebenso lästige als lächerliche Pedanterie aus, die dem Geiste des Gesetzes vollständig fremd war und von Christus wiederholt gegeißelt wurde.[2]) Die Festfeier selbst bestand in Verdoppelung des täglichen Brandopfers, Auflegen neuer Schaubrote und in heiliger Festversammlung zum Zwecke gemeinschaftlicher Erbauung.

Bedeutung: α) Die historische Grundlage für die Sabbathfeier ist der Ruhetag Gottes nach Erschaffung der Welt; der Sabbath ist gleichsam eine Nachahmung desselben. Indem der Israelit sein Leben in Abwechslung von Arbeit und Ruhe nach dem göttlichen Vorbilde richtet, bekennt er sich als Gott zugehörig, als dessen Eigenthum.[3]) β) Der Sabbath ist aber auch ein Vorbild, gleichsam

---

[1]) Exod. 20, 8—11; 31, 13—17.

[2]) Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 612 ff. Schäfer, Die religiösen 2c. Alterthümer der Bibel, II. Aufl. Münster 1891, S. 180 ff.

[3]) Pactum est sempiternum inter me et filios Israel signumque perpetuum; sex enim diebus fecit Dominus coelum et terram, et in septimo ab opere cessavit (Exod. 31, 16. 17).

ein Vorgeschmack jener ewigen Ruhe, welche dem Menschen nach dem Tagewerke dieses Lebens bestimmt ist.[1])

b) Die Neumondsfeste. — Wie der Wochenanfang, so wurde auch der Monatsanfang (neomeniae) durch vermehrte Opfer gefeiert (Num. 28, 11—15); noch mehr wurde der erste Tag des siebenten Monats gefeiert (Lev. 23, 23—25; Num. 29, 1—6).

2. c) Das Sabbathjahr. — Analog dem Wochensabbath war jedes siebente Jahr der Ruhe gewidmet. α) Es war ein Ruhejahr für das ganze Land: Bestellung der Felder, Aussaat und Ernte sollten unterlassen werden; was von selbst wuchs, und was der Weinstock und Ölbaum ohne Pflege trugen, war Gemeingut aller, woran besonders die Armen und Fremdlinge, ja, selbst die Thiere ungehindert theilnehmen durften (Sabbatum terrae, annus requietionis terrae. Lev. 25. 4. 5). β) In diesem Jahre durfte der israelitische Schuldner zur Rückzahlung des Darlehens nicht genöthigt werden (Erlassjahr, annus remissionis). γ) Am Laubhüttenfeste des Sabbathjahres wurde vor dem Heiligthume dem versammelten Volke das Gesetz vorgelesen (Exod. 23, 10. 11; Lev. 25, 2—7).

„Die Feier des Sabbathjahres sollte die Israeliten erinnern, dass das sie ernährende Land ein Land Jehovas sei ...., dass sie selbst bei Jehova nur Fremdlinge und Beisassen seien (Lev. 25. 23), also die Kraft des Landes nicht einseitig nur für sich benützen sollten. Deshalb wurde durch das Gesetz vom Sabbathjahre dem Eigennutze der Besitzenden gegenüber den Besitzlosen entgegengearbeitet (ut comedant pauperes populi tui. Exod. 23, 11; Deut. 15, 1—4). Mit diesem Zwecke stand das Vorlesen des Gesetzes am Laubhüttenfeste des Sabbathjahres in Verbindung, denn dieses sollte die Israeliten Jehova fürchten und die Aussprüche des Gesetzes befolgen lehren (Deut. 31, 12), ihnen lebendig vor die Seele führen, dass die Beobachtung des Gesetzes die Bedingung sei, unter welcher sie sicher im Lande der Verheißung leben und dieses ihnen seine Früchte spenden

---

[1]) Omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati vel futuri praefigurati .... Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati .... Inter omnia autem futura beneficia, quae erant commemoranda praecipuum et finale erat quies mentis in Deo vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati (S. Thom. I. IIae q. 100. art. 5. ad 2).

würde."[1]) Die mit der Ruhe des Landes verbundene Ruhe von der Arbeit gab dem Israeliten hinlänglich Zeit, in den Gesetzesinhalt immer tiefer einzudringen.

d) Das Jobeljahr (annus iubilaeus), wahrscheinlich vom Schalle (jabal, schallen) der Posaune so genannt, mit dem es am Versöhnungstage im ganzen Lande verkündigt und eingeleitet wurde, war ähnlich dem Sabbathjahre ein Jahr der Ruhe für das Land (Lev. 25, 2—7). Es hieß auch Freijahr (ἔτος τῆς ἀφέσεως), denn in dem Jobeljahre α) fielen aller Grundbesitz, sowie die Häuser der Leviten, welche veräußert worden waren, an den früheren Besitzer zurück, und zwar ohne Rückerstattung des Kaufschillings. Der Verkauf war daher thatsächlich nur eine Verpachtung, weshalb der Kaufpreis, je nach der Entfernung vom nächsten Jobeljahre, verschieden war; β) mussten in dem Jobeljahre alle israelitischen Sklaven in Freiheit gesetzt werden (Schuldennachlass).

Durch die Rückstellung des Grundbesitzes sollte die auf göttlichem Willen beruhende Vertheilung des Landes (vgl. Jos. 1, 6; 13, 7) unter die Israeliten für alle Zukunft aufrecht erhalten bleiben.[2]) Durch diese Maßregel wurde noch mehr als durch das Verbot des Landbaues Gottes Eigenthumsrecht auf Chanaan zum Ausdrucke gebracht. Die Freilassung der Sklaven erinnerte die Israeliten daran, dass, wie das Land, so auch seine Bewohner Jahve angehören.[3]) Das Jobeljahr ist ein Vorbild der restitutio omnium am Ende der Zeiten (Apostelg. 3, 21), durch welche die Kinder Gottes in ihr ganzes Erbtheil und in die volle Freiheit eingesetzt und auch die unvernünftige Creatur vom Fluche erlöst werden wird, der seit der ersten Sünde auf ihr lastet.

B. Die drei großen Jahresfeste.

3. Dreimal im Jahre musste jeder männliche Israelit (Kindern und Frauen war es freigestellt) zum Heiligthume nach Jerusalem wallfahren, um dort die gemeinsame Festfeier mitzumachen (Exod. 23, 17; 34, 23). Dieses Zusammenströmen des Volkes war eine großartige Manifestation der religiösen und politischen Einheit und musste auch das Bewusstsein derselben erheblich fördern; darum verbot Jeroboam I.

---

[1]) Vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 35.

[2]) S. Thom. p. I. IIae q. 105. a. 2. ad 3.

[3]) Mei enim servi sunt, et ego eduxi eos de terra Aegypti (Lev. 25, 42).

nach der Trennung des Reiches seinen Unterthanen, nach Jerusalem hinaufzuziehen (vgl. III. Kön. 12, 26. 27):

a) Das Paschafest (solemnitas azymorum). — Es begann am 14. des ersten Monats abends mit der Paschamahlzeit und dauerte bis einschließlich 21. desselben Monats. Die Feier am 14. abends wird mitunter als das eigentliche Paschafest betrachtet. Fest des Ungesäuerten ist dann nur die auf das Pascha folgende Festwoche.

α) Das Ritual dieser Opfermahlzeit war in der späteren Zeit natürlich theilweise anders als beim Auszuge aus Egypten. Die Lämmer wurden nachmittags im Vorhofe geschlachtet, das Blut ward von den Priestern in Schalen aufgefangen und an den Altar gesprengt, das Fett auf demselben verbrannt. Die Mahlzeit fand in der Wohnung statt. Das Lamm wurde an einem hölzernen Spieße gebraten; bei Strafe der Geißelung durfte ihm kein Bein gebrochen werden[1]; als Zukost genoss man ungesäuerte Brote und bittere Kräuter (lactucae agrestes); der reisefertige Zustand wurde nicht mehr beibehalten (Deut. 16, 1—8).

Über das später von den Rabbinern ausgebildete Ritual und Verhältnis zum Abendmahle Christi vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 55. Haneberg, Die religiösen Alterthümer, S. 621 ff., und besonders Schegg, Artikel: „Abendmahl" im Katholischen Kirchenlexikon, I., 34 ff.

β) Die auf den 14. Nisan folgende Festwoche wurde gefeiert: 1) durch ein tägliches Festopfer; 2) durch den Genuss ungesäuerter Brote; bereits am 14. Nisan vor dem Paschamahle musste aller Sauerteig aus den Häusern geschafft werden (Exod. 12, 15), und in der ganzen Woche durften bei Strafe der Ausrottung nur azymi genossen werden; 3) der erste und der letzte Tag wurden durch Arbeitsruhe und Festversammlung besonders gefeiert (V. 16); 4) am zweiten Tage (altero die sabbati, am Tage nach dem Festtage, 16. Nisan) brachte die Gemeinde Jahve als Erstlingsgabe eine Garbe dar (Erntefest, Beginn der Ernte).

Dieses Fest ist α) — wie schon der Name andeutet — eine Erinnerung an die Verschonung Israels bei der Tödtung der Erstgeburt[2] und die dadurch erwirkte Befreiung Israels aus Egypten. Darum musste auch im späteren Ritual der Hausvater im Anschlusse an obige Stelle diese Bedeutung erklären, und wurden mit Rücksicht auf die vier Verheißungen (Exod. 6, 6. 7) vier Becher Wein getrunken. Die ungesäuerten Brote erinnern an die große Eile, mit welcher der Auszug erfolgt war (Exod. 12, 17. 39; Deut. 16, 3), die bitteren Kräuter an die überstandenen Leiden. β) Im Anschlusse an die erste Bedeutung ist das Fest eine

[1] Vgl. Exod. 12, 46; Joh. 19, 36.

[2] Vgl. S. 152; Exod. 12, 26. 27.

würde."[1]) Die mit der Ruhe des Landes verbundene Ruhe von der Arbeit gab dem Israeliten hinlänglich Zeit, in den Gesetzesinhalt immer tiefer einzudringen.

d) Das Jobeljahr (annus iubilaeus), wahrscheinlich vom Schalle (jabal, schallen) der Posaune so genannt, mit dem es am Versöhnungstage im ganzen Lande verkündigt und eingeleitet wurde, war ähnlich dem Sabbathjahre ein Jahr der Ruhe für das Land (Lev. 25, 2—7). Es hieß auch Freijahr (ἔτος τῆς ἀφέσεως), denn in dem Jobeljahre α) fielen aller Grundbesitz, sowie die Häuser der Leviten, welche veräußert worden waren, an den früheren Besitzer zurück, und zwar ohne Rückerstattung des Kaufschillings. Der Verkauf war daher thatsächlich nur eine Verpachtung, weshalb der Kaufpreis, je nach der Entfernung vom nächsten Jobeljahre, verschieden war; β) musſten in dem Jobeljahre alle israelitischen Sklaven in Freiheit gesetzt werden (Schuldennachlaſs).

Durch die Rückstellung des Grundbesitzes sollte die auf göttlichem Willen beruhende Vertheilung des Landes (vgl. Jos. 1, 6; 13, 7) unter die Israeliten für alle Zukunft aufrecht erhalten bleiben.[2]) Durch diese Maßregel wurde noch mehr als durch das Verbot des Landbaues Gottes Eigenthumsrecht auf Chanaan zum Ausdrucke gebracht. Die Freilassung der Sklaven erinnerte die Israeliten daran, daſs, wie das Land, so auch seine Bewohner Jahve angehören.[3]) Das Jobeljahr ist ein Vorbild der restitutio omnium am Ende der Zeiten (Apostelg. 3, 21), durch welche die Kinder Gottes in ihr ganzes Erbtheil und in die volle Freiheit eingesetzt und auch die unvernünftige Creatur vom Fluche erlöst werden wird, der seit der ersten Sünde auf ihr lastet.

B. Die drei großen Jahresfeste.

3. Dreimal im Jahre musste jeder männliche Israelit (Kindern und Frauen war es freigestellt) zum Heiligthume nach Jerusalem wallfahren, um dort die gemeinsame Festfeier mitzumachen (Exod. 23, 17; 34, 23). Dieses Zusammenströmen des Volkes war eine großartige Manifestation der religiösen und politischen Einheit und musste auch das Bewusstsein derselben erheblich fördern; darum verbot Jeroboam I.

---

[1]) Vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 35.

[2]) S. Thom. p. I. IIae q. 105. a. 2. ad 3.

[3]) Mei enim servi sunt, et ego eduxi eos de terra Aegypti (Lev. 25, 42).

nach der Trennung des Reiches seinen Unterthanen, nach Jerusalem hinaufzuziehen (vgl. III. Kön. 12, 26. 27).

a) Das Paschafest (solemnitas azymorum). — Es begann am 14. des ersten Monats abends mit der Paschamahlzeit und dauerte bis einschließlich 21. desselben Monats. Die Feier am 14. abends wird mitunter als das eigentliche Paschafest betrachtet. Fest des Ungesäuerten ist dann nur die auf das Pascha folgende Festwoche.

α) Das Ritual dieser Opfermahlzeit war in der späteren Zeit natürlich theilweise anders als beim Auszuge aus Egypten. Die Lämmer wurden nachmittags im Vorhofe geschlachtet, das Blut ward von den Priestern in Schalen aufgefangen und an den Altar gesprengt, das Fett auf demselben verbrannt. Die Mahlzeit fand in der Wohnung statt. Das Lamm wurde an einem hölzernen Spieße gebraten; bei Strafe der Geißelung durfte ihm kein Bein gebrochen werden[1]); als Zukost genoss man ungesäuerte Brote und bittere Kräuter (lactucae agrestes); der reisefertige Zustand wurde nicht mehr beibehalten (Deut. 16, 1—8).

Über das später von den Rabbinern ausgebildete Ritual und Verhältnis zum Abendmahle Christi vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 55. Haneberg, Die religiösen Alterthümer, S. 621 ff., und besonders Schegg, Artikel: „Abendmahl" im Katholischen Kirchenlexikon, I., 34 ff.

β) Die auf den 14. Nisan folgende Festwoche wurde gefeiert: 1) durch ein tägliches Festopfer; 2) durch den Genuss ungesäuerter Brote; bereits am 14. Nisan vor dem Paschamahle musste aller Sauerteig aus den Häusern geschafft werden (Exod. 12, 15), und in der ganzen Woche durften bei Strafe der Ausrottung nur azymi genossen werden; 3) der erste und der letzte Tag wurden durch Arbeitsruhe und Festversammlung besonders gefeiert (V. 16); 4) am zweiten Tage (altero die sabbati, am Tage nach dem Festtage, 16. Nisan) brachte die Gemeinde Jahve als Erstlingsgabe eine Garbe dar (Erntefest, Beginn der Ernte).

Dieses Fest ist α) — wie schon der Name andeutet — eine Erinnerung an die Verschonung Israels bei der Tödtung der Erstgeburt[2]) und die dadurch erwirkte Befreiung Israels aus Egypten. Darum musste auch im späteren Ritual der Hausvater im Anschlusse an obige Stelle diese Bedeutung erklären, und wurden mit Rücksicht auf die vier Verheißungen (Exod. 6, 6. 7) vier Becher Wein getrunken. Die ungesäuerten Brote erinnern an die große Eile, mit welcher der Auszug erfolgt war (Exod. 12, 17. 39; Deut. 16, 3), die bitteren Kräuter an die überstandenen Leiden. β) Im Anschlusse an die erste Bedeutung ist das Fest eine

[1]) Vgl. Exod. 12, 46; Joh. 19, 36.

[2]) Vgl. S. 152; Exod. 12, 26. 27.

Erinnerung an die Auserwählung Israels zum Volke Gottes und darum zugleich eine Erinnerung der Hingabe an Jahve. Die ungesäuerten Brote, das Symbol sittlicher Reinheit, erinnern das Volk, dass es ein „heiliges Volk" sei, das alles sittliche Verderben von sich ferne halten müsse.[1])

Das Paschalamm speciell ist ein Vorbild Jesu Christi als Opfer. Er heißt in der heiligen Schrift oft „das Lamm"[2]); darauf weist die Fehlerlosigkeit hin und besonders die Vorschrift, kein Bein zu zerbrechen (Joh. 19, 36), sowie die Einsetzung des unblutigen Opfers während des Paschamahles und die Darbringung des blutigen am Tage darauf. Das Paschalamm war ein wirkliches Opfer, eine Verbindung von Sünd- und Friedopfer; so ist auch Christus als Sündopfer für uns am Kreuze gestorben und gibt sich selbst als Friedopfer in der Eucharistie uns zum Genusse.

4. b) Das Pfingstfest. — Vom zweiten Tage der Osterwoche an wurden sieben Wochen gezählt, an dem darauffolgenden, also am 50. Tage wurde dieses Fest gefeiert (ἡ πεντεκοστή [Act. 2, 1], solemnitas hebdomadarum [Exod. 34, 22]). Es wurde nur einen Tag lang begangen, durch Arbeitsruhe, Festversammlung, eigene Festopfer, viele freiwillige Opfer und fröhliche Mahlzeiten. — Es war das Schluss- und Dankfest für die Getreideernte; darum wurden an diesem Tage zwei gesäuerte Erstlingsbrote von Weizenmehl dem Herrn dargebracht (dies primitivorum, Num. 28, 26). In historischer Beziehung war dieses Fest nach Ansicht der heiligen Väter eine Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai, welche 50 Tage nach dem Auszuge aus Egypten stattgefunden hat.[3])

c) Das Laubhüttenfest (σκηνοπηγία, festum tabernaculorum) wurde im Herbste (siebenter Monat, Tischri, September bis October) gefeiert nach Vollendung der Obst-, Öl- und Weinernte. Es dauerte sieben Tage (vom 15. bis zum 21. des Monats). Während der ganzen Festwoche mussten die Israeliten in Hütten wohnen, die aus Baumzweigen unter freiem Himmel auf den Dächern, Straßen und Plätzen errichtet wurden; ferner wurden sehr viele theils vom Gesetze vorgeschriebene, theils auch freiwillige Opfer dargebracht. Nur der erste Tag wurde mit Arbeitsruhe und Festversammlung begangen. Im Sabbathjahre wurde an diesem Feste das Gesetz vorgelesen. Auf diese Woche folgte unmittelbar noch ein achter Festtag ('asereth, Abschluss genannt, weil er das Laubhüttenfest und die Jahresfeste überhaupt beschloss).

[1]) Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi (I. Cor. 5, 7).

[2]) Ecce agnus Dei (Ioan. 1, 29). — Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus (I. Cor. 5, 7; I. Pet. 1, 19; Apoc. 21, 22. 23. 27).

[3]) Vgl. Scholz, Die heiligen Alterthümer, II., S. 69, 70.

Er wurde ebenfalls mit Ruhe von knechtlicher Arbeit und Festversammlung gefeiert (Lev. 23, 36. 39; Num. 29, 35—38). Das Laubhüttenfest war das Dankfest für die um diese Zeit vollendete Öl- und Weinernte speciell und für die gesammte Ernte überhaupt; in historischer Hinsicht sollte es die Israeliten erinnern, dass ihre Väter während des Aufenthaltes in der Wüste in Hütten wohnten (Symbol des Schutzes und der väterlichen Fürsorge von Seite Gottes). Dieses Fest war darum ein besonderes Freudenfest und wird geradezu „das Fest", dies solemnis (III. Kön. 8, 2; 12, 32), von Philo ἑορτῶν μεγίστη, von Josephus ἑορτὴ ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη genannt.

In der nachexilischen Zeit wurde die Festfeier durch zwei Ceremonien noch erhöht: α) die Wasserlibation (mit Berufung auf Is. 12, 3: haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris). An jedem der sieben Tage holte ein Priester zur Zeit des Morgenopfers in einem goldenen Gefäße Wasser aus der Quelle Siloa, brachte es zum Brandopferaltar hinauf und goss es nebst dem Weine des Trankopfers unter Musik und Lobgesang in die am Altar angebrachten Röhren. Diese Ceremonie war es wahrscheinlich, von der Christus Veranlassung nahm, unter dem Bilde des lebendigen Wasserquells die Sendung des heiligen Geistes zu verkünden mit den Worten: Qui credit in me .... flumina de ventre eius fluent aquae vivae (Ioan. 7, 2. 37—39); β) die Illumination und der Fackeltanz am Abende des ersten Tages im sogenannten Weibervorhofe (vgl. Scholz, Alterthümer, II., S. 78).

C. Der große Versöhnungstag.
(Lev. 16; 23, 26—32.)

5. Der große Versöhnungstag (dies expiationum) wurde fünf Tage vor dem Laubhüttenfeste als großer Festtag mit Sabbathruhe und als Bußtag mit strengem Fasten von Abend bis Abend (affligetis animas vestras. 16, 29) begangen. Den Festgottesdienst, dessen Munpttheil die Sühnungsfeier war, musste der Hohepriester selbst halten. Nach dem Morgenopfer, bei welchem der Hohepriester noch seine Prachtkleidung trug, fand die eigentliche Sühnungsfeier statt; sie bestand in einem doppelten Sündopfer, an welches sich entsprechende Brandopfer anschlossen. Es wurden nämlich als Sündopfer für die Priesterschaft ein junger Stier, für das Volk zwei (ganz gleiche) Ziegenböcke, als Brandopfer für beide Theile je ein Widder dargebracht. Der Ritus der Sühnungsfeier war folgender:

α) Der Hohepriester zog eine ganz weiße Priesterkleidung an, legte dem Stiere die Hände auf und bekannte dabei seine und der Priesterschaft Sünden. Dann warf er über die zwei Böcke das Los, eines für Jahve, das andere für Azazel; der Bock, den das erstere Los traf, war zur Schlachtung als Sündopfer bestimmt; der

andere wurde vor Jahve gestellt, um auf ihn zu sühnen und ihn dann dem Azazel in die Wüste zu schicken. Hierauf wurde der Stier geschlachtet. Der Hohepriester trat sodann mit einer goldenen Rauchpfanne mit glühenden Kohlen ins Allerheiligste und räucherte dort, damit der Rauch die Kapporeth verhülle (Symbol des Gebetes und der Andacht). Er gieng heraus, nahm vom Blute des Stieres, gieng wieder ins Allerheiligste und sprengte einmal auf die Kapporeth und siebenmal auf den Boden vor derselben. Dann wurde der Bock geschlachtet, auf den das Los „für Jahve" gefallen war, worauf der Hohepriester mit dem Blute desselben wieder ins Allerheiligste eintrat und dieselbe Ceremonie der Sprengung vollzog wie früher mit dem Blute des Stieres. Der Hohepriester trat sodann ins Heilige heraus und vollzog am Rauchopferaltar den Sühnungsact, indem er die Altarhörner bestrich und wahrscheinlich auch siebenmal den Boden besprengte; dasselbe geschah im Vorhofe am Brandopferaltar.

β) Nachdem so die eigentliche Sühnungsceremonie vollzogen war, wurde der Bock „für Azazel" herbeigebracht, der Hohepriester legte ihm die Hände auf, bekannte auf ihn alle Vergehungen und Sünden Israels (imprecans capiti eius) und schickte ihn so mit deu Sünden des Volkes beladen in die Wüste hinaus. Darauf wurden die zwei Sündopfer mit Ausnahme der Fetttheile außerhalb des Lagers (respective der Stadt) verbrannt. Der Hohepriester brachte in seiner vollen Amtstracht die zwei Brandopfer dar, wobei auch die Fettstücke der Sündopfer mitverbrannt wurden. Den Schluss bildeten die allgemeinen Fest-(Sünd- und Brand-)Opfer.

6. Bedeutung der Sühnfeier. — α) Wie im Gesetze ausdrücklich bemerkt wird, sollen an diesem Tage gesühnt werden die Sünden, die von der ganzen Gemeinde, Priestern und Laien, das ganze Jahr hindurch begangen wurden; es soll auch das vielfach entweihte Heiligthum gereinigt werden.[1]) Die Sühne wurde durch das doppelte Sündopfer, respective durch die Sprengung des Blutes vollzogen, welches wegen des hohen Grades der zu sühnenden Versündigung Gott näher gebracht wurde als bei irgend einem anderen Opfer, und zwar bezog sich die Besprengung der Kapporeth und die Bestreichung der Altarhörner auf die Reinigung der Personen, die Besprengung des Bodens auf die Reinigung der Cultusstätte. Die durch die Sühnung bewirkte Befreiung von der Sünde fand einen ganz besonderen Ausdruck in der Ceremonie mit dem „Sündenbocke". Azazel ist entweder, wie die Vulgata nahelegt (caper emissarius, 16, 8), der Bock selbst, weil er weg-

[1]) In hac die expiatio erit vestri, atque mundatio ab omnibus peccatis vestris: coram Domino mundabimini (Lev. 16, 30). Expiabit sanctuarium et tabernaculum testimonii atque altare, sacerdotes quoque et universum populum (v. 33).

geschickt wird (ἀποπομπαῖος, διεσταλμένος) oder, wie sich aus der Gegenüberstellung desselben mit Jahve zu ergeben scheint, ein persönliches Wesen, und zwar ein böser Geist, wahrscheinlich der Oberste der Teufel. Diesem wird der mit allen Sünden des Volkes beladene Bock in seinen Aufenthaltsort, die Wüste, zugeschickt, um so die vollständige Entfernung der Sünde aus dem Bereiche der Gottesgemeinde zu symbolisieren Darum wurde der Bock auf seinem Wege vom Volke vielfach geneckt und dann weithin verfolgt, damit er ja nicht mehr zurückkehre. In der späteren Zeit wurde er über einen Felsen bei Jerusalem hinabgestürzt, um so seine Rückkehr unmöglich zu machen.[1])

β) Dieses Fest ist nach dem heiligen Paulus (Hebr. 9; 10) ein Typus jenes großen Versöhnungstages, an dem Christus für die Sünden der ganzen Welt genuggethan hat; und zwar weist der Apostel ebenso auf die gegenseitige Beziehung, als auch auf den großen Abstand zwischen Typus und Antitypus hin. 1) Der Hohepriester, ein schwaches Vorbild Christi (Hebr. 8, 1), trat mit dem Blute von Thieren ins irdische Allerheiligste, Jesus Christus ist mit seinem eigenen Blute ins wahre Allerheiligste (per proprium sanguinem introivit semel in Sancta. 9, 12) eingetreten (vgl. S. 167). 2) Der Effect der Opferhandlung war die Reinigung von den Sünden, welche das ganze Jahr hindurch begangen worden waren (inwieferne, vgl. S. 202 f.). Christus hat durch sein kostbares Blut vollständige Sühne geleistet für alle Sünden aller Menschen, aller Zeiten (Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. 9, 28). 3) Weil aber Christus durch seine Sühne unser Gewissen gereinigt hat von den todten Werken, so hat er uns die Himmelsthür aufgemacht (initiavit nobis viam novam et viventem. 10, 20). Der Hohepriester aber vermochte keinen Sündennachlass zu bewirken, weil er nur das Blut von Thieren darbrachte (9, 9. 10. 13; 10, 4); darum blieb das Allerheiligste für das Volk verschlossen (hoc significante Spiritu sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam. 9, 8). Aus demselben Grunde musste auch die Versöhnungsfeier Jahr für Jahr wiederholt werden.[2]) Von Christus hingegen betont der heilige Paulus wiederholt und mit Emphase, dass er nur einmal durch sein Kreuzesopfer in das Allerheiligste des Himmels einzugehen brauchte. Neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum Pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno (9, 25). Per proprium sanguinem introivit semel in sancta (9, 12; vgl. 9, 26. 28; 10, 10. 12—14. 18). Der Apostel ergänzt 13, 11. 12 seine Ausführung durch die Bemerkung: Wie das Fleisch der Opferthiere außerhalb des Lagers verbrannt wurde, so habe Christus außerhalb der Stadt (extra portam) gelitten.

---

[1]) Vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 93 ff. Haneberg, S. 662 ff. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i. B. 1887, S. 590.

[2]) Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, per singulos annos, iisdem ipsis hostiis, quas offerunt indesinenter, nunquam potest accedentes perfectos facere; alioquin cessassent offerri, ideo quod nullam haberent ultra conscientiam peccati cultores semel mundati: sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit (Hebr. 10, 1—3).

§ 25.

Zweck und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes.

1. Das Gesetz hängt nach der Lehre des heiligen Thomas mit der Auserwählung Israels zum Stammvolke des Messias zusammen. Es war nämlich geziemend, dass jenes Volk, aus dem der Messias hervorgehen sollte, durch eine besondere Würde und Heiligkeit ausgezeichnet sei.[1]) Dieser Vorzug wurde ihm ganz besonders durch das Gesetz zutheil, insoferne dasselbe dem ganzen Leben des Volkes einen religiösen Charakter aufdrückte und dadurch eine innige Verbindung zwischen Gott und Volk herstellen sollte.[2]) — Es war auch im göttlichen Heilsplane bestimmt, dass Israel zuerst der vom Messias vermittelten Wahrheit und Gnade theilhaftig werden sollte. Das Gesetz hatte demnach die Bestimmung, Israel auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, zur gläubigen Aufnahme desselben und zur Annahme seiner Erlösungsgnade zu disponieren, was der heilige Paulus mit den Worten ausdrückt: Lex paedagogus noster fuit in Christo [εἰς Χριστόν] (Gal. 3, 24).

Dieser Aufgabe wurde das Gesetz in doppelter Weise gerecht:

α) Durch seine Lehren und Sittenvorschriften trat es der Gefahr des religiösen Irrthums und des sittlichen Verderbnisses entgegen, durch das Ceremonialgesetz vermittelte es eine würdige äußere Gottesverehrung als mächtige Stütze für Glaube und Sitte; endlich suchte es durch strenge Sanction und die vielen empfindlichen Strafen der Übertretung und der dadurch bedingten Vereitlung des Zweckes wirksam entgegenzutreten. So wurde Israel durch das Gesetz gewissermaßen eingeschlossen (Gal. 3, 23) in der wahren Gotteserkenntnis und im Leben nach derselben und dadurch in mehr entfernter Weise auf den Glauben vorbereitet, der durch Christus geoffenbart werden sollte.[3])

---

[1]) Deus et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim, ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret secundum illud, quod dicitur Lev. 19, 2: „Sancti estote, quia ego sanctus sum“ (S. Thom. Summ. Theol. p. I. IIae q. 98. art. 4).

[2]) Ibid. q. 95. a. 5. ad 2.

[3]) Prius autem, quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur (Gal. 3, 23. 24). Estius bemerkt zu dieser Stelle: Sub legis imperio ac potestate, velut in custodia conclusi, servabamur ne prorumperemus in manifesta crimina sed poenarum timore coerciti ab idololatria et

Die Bedeutung des Gesetzes in dieser Hinsicht darf man aber nicht überschätzen. Der heilige Paulus betont wiederholt, dass die Juden trotz des Gesetzes zum Leben nach dem Glauben nicht gelangt seien. Ja, nach seiner Lehre war es dem Gesetze sogar unmöglich, ein solches Ziel zu erreichen (quod impossibile erat legi. Rom. 8, 3). Es enthielt nämlich nur Gebote, fügte denselben zwar auch eine strenge Sanction bei, gab aber nicht die sittliche Kraft zur Erfüllung.[1]) Dadurch hat es im gewissen Sinne die Sünde sogar gehäuft, indem es nämlich auf der einen Seite die Erkenntnis der Sünde und damit die Verantwortlichkeit und Strafbarkeit vergrößert, auf der anderen Seite auch den Reiz der Übertretung geweckt hat. Der heilige Paulus drückt dies alles prägnant aus mit den Worten: Lex autem subintravit, ut abundaret delictum.[2]) Aber auch dieser Mangel musste wiederum der Aufgabe des Gesetzes, Vorbereitung auf Christus zu sein, dienen. Das Gesetz steigerte das Schuldbewusstsein, weckte das Bedürfnis nach Erlösung, und besonders dadurch, dass es mit seiner Schwäche eine so große Strenge verband, rief es immer mehr die Sehnsucht nach der Gnade und Freiheit wach, die Christus uns bringen sollte.

2. β) Das Gesetz hat ferner, und zwar noch viel mehr dadurch auf Christus vorbereitet, dass es Zeugnis von ihm gab, so die Erkenntnis Christi und seines Heilswerkes den Juden vermittelte und die gläubige Sehnsucht darnach in ihnen wachrief[3]) (vgl. S. 87).

Das Gesetz gab Zeugnis von Christus durch seinen typischen Charakter; es war eine Realweissagung von Christus und seinem Erlösungswerke; denn was der heilige Augustin vom israelitischen Volke überhaupt erklärt (totum illud regnum gentis Hebraeorum magnum quendam, quia et magni cuiusdam, fuisse prophetam[4]) [contra Faustum l. 22. c. 24]), das gilt vor allem von seinem

---

aliis huiusmodi gravioribus externo saltem opere committendis abstineremus; servabamur, inquam, in eam fidem, quae suo tempore revelanda erat, id est, ut hac ratione duceremur ad eam fidem, quae suo tempore manifestanda erat per Christi et apostolorum eius praedicationem (Comm. tom. IV. pag. 79).

[1]) Vgl. Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Römer (8, 3), S. 385.

[2]) Rom. 5, 20; cf. 7, 7—14. Vgl. Reithmayr, a. a. O. S. 334 ff.

[3]) Necesse est, impleri omnia, quae scripta sunt in lege et in psalmis et in prophetis de me (Luc. 24, 44). — Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit (Ioan. 5, 46).

[4]) Cui prophetando venturo gens una deputata est, cuius reipublicae tota administratio prophetia esset illius regis venturi (S. August., De consensu Evang. l. 1. c. 11).

Gesetze und in diesem wieder insbesondere von den Ceremonialvorschriften: Ceremoniae legis ordinabantur .... ad figurandum Christum.[1]) Darum heißen auch diese Vorschriften umbra futurorum: corpus autem Christi (Col. 2, 17; cf. Hebr. 10, 1), exempla verorum (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν. Hebr. 9, 24). In dieser Hinsicht verfolgte das Gesetz durch seine Einrichtungen denselben Zweck wie die Propheten durch ihre messianischen Prophezien[2]), es war eine reale Prophezie von Christus. Was das Verhältnis beider anbelangt, so waren die Realweissagungen des Gesetzes an sich zwar dunkler als die Worte der Propheten, aber ins religiöse Leben viel eingreifender; auch wurden sie ergänzt, beleuchtet und erklärt durch die messianischen Verbalweissagungen[3]), und zwar war die Sprache der Propheten umso deutlicher, je näher diese der Zeit Christi standen, wie denn auch Johannes, der letzte von ihnen, mit dem Finger auf den Messias hinzeigte und sprach: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi (Ioan. 1, 29).

3. Insoferne das mosaische Gesetz ein Vorbild des Gesetzes Christi ist, besteht zwischen beiden das Verhältnis der Ähnlichkeit; ebenso ist aber auch der große Abstand des alten Gesetzes vom neuen dadurch bedingt. Der Apostel drückt dies aus, indem er das alte Gesetz umbra futurorum bonorum, das neue aber corpus, ipsa imago rerum (αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων. Hebr. 10, 1) nennt. Um diesen Abstand näher zu bestimmen, gehen wir von dem Grundsatze des heiligen Thomas[4]) aus: Das alte Gesetz verhält sich zum neuen wie das Unvollkommene zum Vollkommenen (sicut imperfectum ad perfectum). Die Unvollkommenheit des alten Gesetzes bestand: 1) in seiner Schwäche; es besaß nicht die Kraft, die Heilsgnade zu wirken; es war ja nur Vorbereitung auf dieselbe, weshalb

[1]) S. Thom. I. IIae q. 103. a. 1; vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Münster 1860, IV., S. 912 ff.

[2]) Finis veteris legis erat iustificatio hominum, quam ... lex ... figurabat quibusdam ceremonialibus factis et promittebat verbis ... Lex nova exhibet, quod lex vetus promittebat secundum illud (II. Cor. 1, 20): „Quotquot promissiones Dei sunt, in illo Est"; .. complet etiam, quod vetus lex figurabat, unde dicitur (Col. 2, 17) de ceremonialibus, quod erant „umbra futurorum, corpus autem Christi" (S. Thom. I. IIae q. 107. art. 2).

[3]) Vgl. Thalhofer, „Das Opfer des alten und des neuen Bundes", S. 137 ff.

[4]) Omnes differentiae, quae assignantur inter novam legem et veterem accipiuntur secundum perfectum et imperfectum (Summa Theol. p. I. IIae q. 107. art. 1. ad 2).

der heilige Paulus seine Einrichtungen infirma et egena elementa (Gal. 4, 9) nennt; 2) dem entsprechend hatte es eine nach Ort und Zeit beschränkte Verpflichtung, indem es sich nur auf Israel erstreckte und mit dem Tode Christi seine Geltung verlor[1]); 3) das alte Gesetz verhieß als Lohn getreuer Beobachtung zeitliche Vergeltung, besonders den ruhigen Besitz des Verheißungslandes; das neue verheißt den Antitypus davon, das Himmelreich.[2]) Den inneren Grund dafür gibt der heilige Thomas an: Perfectio hominis est, ut contemptis temporalibus spiritualibus inhaereat ..... Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum .... Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.[3])

4. Wert und Wirksamkeit des Gesetzes. — Um den Wert, welchen die Erfüllung des Gesetzes in den Augen Gottes hatte, näher zu bestimmen, müssen zwei Momente auseinandergehalten werden: das äußere Werk des Gesetzes und die innere Gesinnung, die durch das Werk zum Ausdrucke kommen soll. Den Vorzug hat die innere Gesinnung, und für sich allein hat nur sie einen Wert, weshalb David betet: Holocaustis non delectaberis: Sacrificium Deo spiritus

---

[1]) Reprobatio quidem fit praecedentis mandati propter infirmitatem eius et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex (Hebr. 7, 18. 19).

Quantum ad illa, quae lex vetus (legi naturae) superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Iudaeorum. Cuius ratio est, quia lex vetus .... data est populo Iudaeorum, ut quandam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos (S. Thom. p. I. II^{ae} q. 98. art. 5).

Mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit: „Consummatum est,“ ut habetur Ioan. 19, 30, et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et evangelium; quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum (Ibid. q. 103. art. 3. ad 2).

[2]) Temporalium quidem rerum promissiones testamento veteri contineri, et ideo vetus testamentum appellari, nemo nostrum ambigit; et quod aeternae vitae promissio regnumque coelorum ad novum pertinet testamentum: sed in illis temporalibus figuras fuisse futurorum, quae implerentur in nobis ..... non suspicio mea, sed apostolicus (I. Cor. 10, 6. 11) intellectus est (S. Aug. c. Faust. l. 4. c. 2).

[3]) Summa Theol. p. I. II^{ae} q. 99. art. 6.

contribulatus, cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies (Ps. 50, 18. 19). Mit der äußeren Gesetzeserfüllung allein gibt sich also Gott nicht zufrieden; darum begründet z. B. Isaias das Strafgericht über Jerusalem mit den Worten: Eo quod appropinquat populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem eius longe est a me (29, 13; cf. Mich. 6, 7. 8). Ja, diese rein äußerliche Gesetzesdienerei, wie sie sich allmählich ausgebildet hatte, war ein Gegenstand des göttlichen Abscheues und Widerwillens; sie war nämlich Lüge, Heuchelei und gewissermaßen Spott, der mit dem Heiligen getrieben wurde. Diese geistlose Gesetzeserfüllung ist gemeint, wenn die Propheten gegen Opfer, Festfeier und andere Gesetzeswerke in einer Weise losziehen, als ob das Gesetz überhaupt ohne Wert vor Gott wäre.[1])

Ist aber das Werk des Gesetzes verbunden mit der entsprechenden inneren Gesinnung, oder geht es vielmehr aus derselben hervor, so ist es wohlgefällig in den Augen Gottes, weshalb z. B. das Brandopfer oblatio suavissimi odoris Domino genannt wird (Lev. 1, 17; vgl. 2, 9). In dieser Verbindung ist die Gesetzestreue mehr wert als die innere Gesinnung allein. Den Grund gibt der heilige Thomas an: Sacerdotes placebant Deo in ceremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.[2])

5. Es erübrigt noch, das Verhältnis des Gesetzes zur Rechtfertigung darzulegen.

α) Hauptgrundsatz ist: Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est (Gal. 3, 11). Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata (Hebr. 10, 4). — Dem scheint aber die heilige Schrift selbst zu widersprechen. Im Buche Leviticus wird nämlich an vielen Stellen von den Opfern, besonders vom Sündopfer, erklärt, es werde für die Sünden (Übertretungen des Sittengesetzes) dargebracht (Lev. 4, 2. 13. 22. 27), Gott werde dadurch gnädig gestimmt (propitius erit eis Dominus. 4, 20), die Sünde werde nachgelassen (4, 26. 31. 35). Vom großen Versöhnungstage heißt es: In hac die expiatio erit vestri atque mun-

[1]) Odi et proieci festivitates vestras et non capiam odorem coetuum vestrorum. Quodsi obtuleritis mihi holocautomata et munera vestra, non suscipiam et vota pinguium vestrorum non respiciam (Am. 5, 21. 22; cf. Is. 1, 11—15; Os. 6, 6).

[2]) Summa Theol. p. I. IIae q. 103. art. 2. ad 2.

datio ab omnibus peccatis vestris: coram Domino mundabimini (Lev. 16, 30). Unter dieser Sündenvergebung, insoweit sie als Effect des Opfercultus dargestellt wird, darf man aber nicht die Rechtfertigung verstehen, sondern „der sühnende Erfolg blieb einzig darauf beschränkt, für den Schuldigen durch Wiedergabe seiner gesetzlichen Reinheit das durch die Sünde gestörte äußere Verhältnis zur Gemeinde des Herrn wiederherzustellen".[1])

β) Wenngleich das Gesetz die Rechtfertigung nicht bewirken konnte, so war es doch nicht ohne Bedeutung für dieselbe. Der Glaube an den kommenden Messias und sein Erlösungswerk war es nämlich, durch den allein die Glieder des alten Bundes Sündenvergebung erlangen konnten.[2]) Nun bot aber gerade das Ceremonialgesetz die vorzüglichste und leichteste Bethätigung dieses Glaubens, besonders seitdem die Propheten den Zusammenhang des Gesetzes mit Christus immer mehr zu enthüllen anfiengen. — Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur; cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi ceremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei,

[1]) Loch und Reischl zu Hebr. 10, 4; vgl. 9, 9. 10. 13.

In veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum . . . . et sic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia ceremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia huiusmodi ceremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas . . . . Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quio expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioan. 1, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentum a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare (S. Thom. p. I. II^{ae} q. 103. art. 2).

[2]) Nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam (S. Thom. p. I. II^{ae} q. 106. art. 1. ad 3; cf. ibid. q. 98. art. 2. ad 4). — Sicut enim nos credimus Christum venisse in hunc mundum et per hanc fidem iustificamur; sic illi credebant Christum venturum in hunc mundum et per illam fidem iustificabantur (Mart. Becan. S. I., Analogia vet. ac novi testam. c. II. q. 7. edit. Venet. 1758 pag. 36).

quae a peccato mundabant.[1]) Darum lehrt der heilige Thomas auch: Gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis, quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur.[2])

Über das mosaische Ceremonialgesetz und dessen einzelne Bestimmungen vgl. besonders: Paul Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, Regensburg 1868, 2 Bände. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, München 1869. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i. B. 1887, 2. Theil. Bernhard Schäfer, Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Auflage, Münster 1892. Von protestantischen Werken verdient besondere Erwähnung: Keil, Handbuch der biblischen Archäologie, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1875, 1. Theil.

§ 26.

Vom Sinai zum Jordan.

A. Aufenthalt in der Wüste.

1. Das feierliche Versprechen Israels: Omnia, quae locutus est Dominus, faciemus et erimus obedientes (Exod. 24, 7) war keineswegs von nachhaltiger Wirkung. Anstatt bei den verschiedenen Anlässen unbedingte Hingabe an Gott zu beweisen, nahm das Volk zu wiederholtenmalen und gerade in den wichtigsten Momenten eine ablehnende Stellung gegen ihn ein. Es zeigte sich aber auch immer klarer, dass die lebende Generation der im Verheißungslande wartenden Aufgabe nicht gewachsen und darum nicht würdig sei, in dasselbe einzugehen. Die Gesetzgebung hatte noch nicht einmal den förmlichen Abschluss gefunden, als das Volk der vielleicht schon lange gährenden und nur mit Mühe zurückgehaltenen Sucht nach dem blendenden Apiscult die Zügel schießen ließ und die Anbetung des goldenen Stieres veranstaltete. Die großmüthige Einsprache Mosis hielt die Verwerfung des Volkes von Seite Gottes diesmal auf (Exod. 32).

Im zweiten Jahre fand der Aufbruch vom Sinai statt. Über den Zug bis an die Südgrenze Chanaans berichtet die Bibel vorzüglich nur solche Ereignisse, welche das Verwerfungsurtheil Gottes als begründet erscheinen lassen (der Lagerbrand und die Lustgräber [Num. 11], die Sünde Marias [Cap. 12]). Den höchsten Grad erreichte das gottwidrige Benehmen in Cades-Barnea, wo es galt, das langersehnte Land in Besitz zu nehmen. Das Verlangen des Volkes, man solle

---

[1]) S. Thom. p. I. IIae q. 103. art. 2.

[2]) Ibid. q. 98. art. 5. ad 3.

Chanaan zuerst auskundschaften (Deut. 1, 22), glich einem Zweifel am Versprechen Gottes, dass er selbst vor ihnen herziehen und die feindlichen Völker vor Israels Augen vertilgen werde (vgl. Exod. 23, 20—23; 33, 1—3; 34, 11). Die durch den einseitigen Bericht der Kundschafter veranlasste Weigerung, ins Land einzuziehen, war der Ausdruck des Unglaubens und des sinnlichen Eigenwillens. Die ganze bisherige Wirkung der Offenbarung war weggeworfen, wenn auch nicht von den Empörern der Entschluss gefasst worden wäre, Moses und die ihm anhänglichen Männer zu tödten, einen neuen Führer zu wählen und nach Egypten zurückzukehren (Num. 14, 4. 10). Damit war aller Zusammenhang mit Gott gelöst, und es erklärt sich, wie dem Moses angetragen wird, ein zweiter Abraham, ein Stammvater des erkorenen Volkes zu werden (V. 11. 12). Moses adoptierte in diesem Augenblicke gewissermaßen die ganze vor ihm empörte Nation, weshalb von ihm (Ps. 105, 23) gesagt werden kann, er sei in dem Riss gestanden.[1]) Auf die ergreifende Fürbitte Mosis hin (Num. 14, 13—19) nahm Gott das bereits gefällte Urtheil insoferne zurück, als nur die relativ unschuldigen Israeliten unter 20 Jahren in das Land der Verheißung eingehen sollten; „alle anderen aber — Josue und Caleb ausgenommen und der Stamm Levi — sollten entsprechend ihrer thörichten Selbstverurtheilung (V. 3) in der Wüste sterben, während das Volk 40 (respective noch 38) Jahre in derselben umherirren werde.“ Unverzüglich sollte der Rückzug angetreten werden.

„Nachdem das Bundesverhältnis zwischen Jahve und Israel durch des letzteren Schuld durchschnitten worden, hörte gleichsam selbstverständlich der erhebende und conservierende göttliche Einfluss auf dieses auf, weshalb auch Moses in seinen geschichtlichen Aufzeichnungen, in denen er hauptsächlich die Großthaten Gottes zugunsten des auserwählten Volkes darstellen wollte, diesen Zeitraum von 38 Jahren fast gänzlich mit Stillschweigen übergehen musste.“[2]) Außer einigen Berichten über verschiedene Gesetze wird nur das Strafgericht über die Rotte des Core und die damit zusammenhängende Bestätigung des aaronischen Priesterthums berichtet (Num. 16; 17). Die Hauptmasse des Volkes weilte während dieser Zeit im Gebiete östlich von Cades; einzelne Abtheilungen durchstreiften die Halbinsel. So wenig wir über diese Jahrzehnte wissen, der Aufenthalt in der Wüste hat jedenfalls zur geistigen Läuterung Israels beigetragen und auch in anderer Hinsicht das Volk günstig beeinflusst.

[1]) Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 159.

[2]) Weiß, Moses 2c., S. 106.

B. Der Zug nach Chanaan.
(Num. 20; 21.)

2. Nach 38jährigem Umherirren sammelte sich das Volk in dem verhängnisvollen Cades, und damit nimmt Moses (Num. 20) seinen geschichtlichen Bericht wieder auf. Die ältere Generation war beinahe ausgestorben, aber öfters hatte es den Anschein, als ob der Geist derselben auf die Söhne sich vererbt habe. Eine neue, infolge von Wassermangel entstandene Unzufriedenheit versetzte sogar den ruhigen Moses in eine übermäßig gereizte Stimmung. Ja, Moses und Aaron verfielen bei dieser Gelegenheit, freilich nur vorübergehend, in den Glaubenszweifel, welchen sie an ihren Stammesgenossen so oft gerügt hatten. Je höher und einflussreicher ihre Stellung war, umso härter sollte ihre Strafe sein. Zum abschreckendsten Beispiele für das ihnen unterstehende Volk wurde auch ihnen der Eintritt in das Verheißungsland verwehrt; „und so heiligte sich Gott an ihnen" (Num. 20, 2—13).

Um von der mehr offenen Ostseite in Chanaan eindringen zu können, beschloss Israel, auf der Königsstraße (via publica, 20, 17) das Gebiet der Edomiter zu durchziehen. Weil aber diese sich widersetzten und Gott den Israeliten verbot, das Brudervolk zu bekriegen, so mussten sie sich nach Süden wenden und das Gebirge Seïr umgehen (20, 14—21). Während dieses Marsches starb Aaron auf dem Berge Hor, in der Nähe von Petra (20, 22—30). Noch in dieser Gegend erfocht Israel einen Sieg über den chanaanäischen König Arad (21, 1—3). Bald darauf entstand wieder eine Unzufriedenheit im Volke wegen des „einförmigen" Manna. Der Biss der Brennschlangen veranlasste reuevolle Umkehr, der Anblick des auf Gottes Geheiß aus Erz verfertigten Schlangenbildes brachte ebenso sichere Rettung[1]) (21, 4—9).

Nahe der Nordspitze des älanitischen Meerbusens bog die große Karawane um und zog nordwärts bis zum Bache Zared (südlich von Kir Moab), wo die letzten der älteren Generation starben (Deut. 2, 13—16). Sodann wurde das Moabitergebiet friedlich durchzogen (Deut. 2, 8—23). Von nun an begann Israel seine eigentliche Siegeslaufbahn (V. 25). Es besiegte nämlich die zwei mächtigen Amorrhiterkönige Sehon von Hesebon und Og von Basan. Das ganze Ostjordanland vom Arnon bis zum Hermon gelangte dadurch in seinen Besitz. An allen Bewohnern wurde das Banngelübde vollstreckt, die Herden

---

[1]) Christus selbst hat die eherne Schlange als Typus seines Erlösungstodes am Kreuze erklärt (Joh. 3, 14).

und der andere bewegliche Besitz unter die Sieger vertheilt (Num. 21, 21—35; Deut. 2, 23—3, 11). Nach diesem Kriege sammelten sich die Israeliten in den Gefilden Moabs, Jericho gegenüber, um von dort den Jordan zu überschreiten.

C. Der Wahrsager Balaam.
(Num. 22—25.)

3. König Balac von Moab schickte um diese Zeit im Vereine mit den Madianitern nach Pethor in Mesopotamien zum berühmten Wahrsager Balaam, damit er komme und Israel verfluche. Über Erlaubnis Gottes folgte dieser der zweiten Gesandtschaft, wurde aber zu wiederholtenmalen von Gott ermahnt: „Hüte dich, etwas anderes zu reden, als ich dir befehle“ (22, 35). Und so sprach er denn wirklich entgegen dem Verlangen des Moabiterkönigs und der Neigung seines eigenen Herzens auf drei verschiedenen Höhen des Phasgagebirges einen vierfachen Segen über Israel aus. Das erstemal pries er die Auserwählung, große Zahl und die Gerechtigkeit des Volkes (23, 7—10). Im zweiten Spruche (V. 18—24) wies er zuerst das Ansinnen Balacs, den Segen zu widerrufen, unter Hinweis auf Gottes Unwandelbarkeit zurück; sodann gab er den Grund für Israels Segen an: „Jahve, sein Gott, ist mit ihm.“ Also die Auserwählung des Volkes und die darauf gründende Verbindung mit Gott, die Lossagung vom Götzendienste (non est idolum in Jacob) bedingen Israels Unüberwindlichkeit (V. 22—24), so dass es einem Löwen gleicht, der ruhig seine Beute verzehrt. Auf dem Gipfel des Berges Phogor wurde Balaam vom Geiste Gottes ergriffen und sprach den dritten Segen (24, 3—9) über Israel. Er pries in demselben das glückliche Gedeihen des Volkes, die Erhabenheit seines Königthums (V. 5—7) und die furchtbare, alle Feinde zermalmende Kraft dieses Volkes, welches der Welt zum Fluche und zum Segen gesetzt sei (V. 8. 9). Im vierten Segensspruche (V. 15—24) verkündete er die künftigen ruhmreichen Thaten Israels, sowie den aus Jacob hervorgehenden Stern und König, der die Feinde des Volkes, repräsentiert in den Nachbarn Moab und Edom, besiegen werde: „Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht nahe. Es geht hervor ein Stern aus Jacob, ein Scepter erhebt sich aus Israel; schlagen wird es Moabs Fürsten (Moab zu beiden Seiten), vernichten alle Söhne Seths.“ — Im Anschlusse an diese Weissagung macht Balaam noch einen Blick in die fernste Zukunft und verkündet die Schicksale (den Untergang) ver-

schiedener Völker, sowie die Besiegung des Ostens durch Völker des Westens, welche aber selbst dem Untergange verfallen werden. — Diese Weissagung wurde theilweise in David erfüllt; er hat als der verheißene Herrscher die Israel umgebenden Feinde besiegt und unterjocht. Die vollständige Erfüllung hat sie erst in Christus gefunden, dem zweiten David, der auf den Trümmern der heidnischen Weltreiche seine ewige Herrschaft aufgerichtet hat.[1]) So musste Balaam, der berufen wurde, durch Fluch und Zauber Israels Macht zu lähmen, in einem entscheidenden Augenblicke, unmittelbar vor Besitznahme des heiligen Landes, die Machtlosigkeit des Heidenthums darthun, das Volk Gottes segnen, seine Würde und Bestimmung unter den Völkern verkünden. Dass diese Weissagung aus dem Munde eines im Dienste der Heiden und theilweise der Dämonen stehenden, Israel aber feindlich gesinnten Mannes hervorgieng, dass sie zu Heiden gesprochen wurde, musste sie besonders für die Heidenwelt bedeutungsvoll machen. Daraus erklärt sich auch, dass die Weisen aus dem Morgenlande im Erscheinen des wunderbaren Sternes die Erfüllung dieser Weissagung erblickt haben. Hatte Balaam erkannt, worauf Israels Unüberwindlichkeit beruhe, so konnte ihm nicht entgehen, wie man demselben am meisten schaden könnte (vgl. 24, 14). Dem entsprechend gab er den Madianitern den Rath, die Israeliten zur Theilnahme am moabitischen Beel-Phegor-Dienste und der damit verbundenen Ausschweifung zu verführen. Der Versuch gelang. Diese Sünde hatte aber eine ebenso entschiedene Reaction der Treugebliebenen (unter Anführung des Phinees, Aarons Enkel), als ein scharfes Strafgericht Gottes zur Folge, wodurch ein weiterer Abfall verhütet wurde (Cap. 25). Über Auftrag Gottes unternahm Moses gegen die Madianiter den Bannkrieg, der mit schonungsloser Vernichtung endigte. Auch Balaam wurde erschlagen (Cap. 31).

D. Mosis letzte Anordnungen und Tod.
(Num. 26. — Deut. 33.)

4. Mit der Eroberung des Ostjordanlandes war der so lang ersehnte Augenblick gekommen, an dem Israel den Jordan überschreiten und das Verheißungsland betreten sollte; es war aber auch der Tag nicht mehr ferne, an dem Moses, der, ausgerüstet mit göttlicher Kraft, als Befreier, Gesetzgeber, Führer und Erzieher des Volkes durch 40 Jahre die segensreichste Thätigkeit entfaltet hatte, von demselben scheiden sollte, um zu den Vätern versammelt zu werden. Dringend

[1]) Vgl. Dan. 2, 44; 7, 14. 27.

hatte er Gott gebeten, er möge ihn doch hinüberziehen lassen mit seinem Volke; mit Entschiedenheit aber wies Gott dieses Ansinnen zurück (Deut. 3, 23—28). Vom Gipfel des Phasga aus durfte er einen Blick hinüberwerfen in das Land der Sehnsucht. Musste demnach Moses gerade im entscheidendsten Moment sein Volk verlassen, so benützte er noch die letzten Tage seines Lebens dazu, um den Schlussstein in sein Werk zu setzen und demselben für die ferne Zukunft eine dauerhafte Stütze zu verleihen.

a) Zunächst traf er mehrere Anordnungen über den Besitz des heiligen Landes:

α) Die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse hatten sich — wie es scheint — bei der Eroberung des Amorrhiterreiches besonders hervorgethan und waren dadurch in den Besitz großer Herden gekommen. Sie erhielten von Moses in dem an Weideplätzen reichen Ostjordanlande (Ruben südlich, Gad nördlich) jenen Theil Galaads als Stammgebiet zugewiesen, der vom Arnon, Jordan und Jabok, östlich vom Ammoniterreiche begrenzt war; der halbe Stamm Manasse erhielt den nördlich zwischen Jabok und Hieromax gelegenen Theil Galaads und Basans (Num. 32).

β) Moses gab ferner einige Bestimmungen über das erst zu erobernde Chanaan. Vor allem ertheilte er den strengen Auftrag, die heidnischen Bewohner desselben schonungslos zu vertilgen (Num. 33, 50—56); sodann wurden die Grenzen genauer bestimmt (34, 1—12) und die Vertheilung des Landes durch das Los angeordnet (34, 13 bis 35, 8), auch wurden unter den Levitenstädten sechs, auf jeder Seite des Jordans drei, als Frei- oder Zufluchtsstädte (urbes fugitivorum) zum Schutze unvorsätzlicher Mörder bestimmt (35, 10—34).

γ) Moses sorgte noch für einen Nachfolger, der das Volk einführen sollte in die neue Heimat. Gott bezeichnete ihm Josue, den Sohn des Nun, als solchen, und Moses übertrug ihm durch Händeauflegung das neue Amt.[1])

5. b) Das Deuteronomium. — Außer dieser mehr äußeren Wirksamkeit entfaltete Moses noch eine innere, das Gesetz betreffende Thätigkeit. Er benützte nämlich seine letzten Tage dazu, dem Bundesverhältnisse Israels zu Gott noch eine möglichst kräftige Stütze zu geben durch die ergreifenden Reden, die er theils an die Ältesten des Volkes, theils an die gesammte Menge hielt. Eine doppelte Rücksicht mochte ihn dazu veranlasst haben: einerseits der Umstand, dass

[1]) Vgl. Weiß, a. a. O. S. 136—143.

schiedener Völker, sowie die Besiegung des Ostens durch Völker des Westens, welche aber selbst dem Untergange verfallen werden. — Diese Weissagung wurde theilweise in David erfüllt; er hat als der verheißene Herrscher die Israel umgebenden Feinde besiegt und unterjocht. Die vollständige Erfüllung hat sie erst in Christus gefunden, dem zweiten David, der auf den Trümmern der heidnischen Weltreiche seine ewige Herrschaft aufgerichtet hat.[1]) So musste Balaam, der berufen wurde, durch Fluch und Zauber Israels Macht zu lähmen, in einem entscheidenden Augenblicke, unmittelbar vor Besitznahme des heiligen Landes, die Machtlosigkeit des Heidenthums darthun, das Volk Gottes segnen, seine Würde und Bestimmung unter den Völkern verkünden. Dass diese Weissagung aus dem Munde eines im Dienste der Heiden und theilweise der Dämonen stehenden, Israel aber feindlich gesinnten Mannes hervorgieng, dass sie zu Heiden gesprochen wurde, musste sie besonders für die Heidenwelt bedeutungsvoll machen. Daraus erklärt sich auch, dass die Weisen aus dem Morgenlande im Erscheinen des wunderbaren Sternes die Erfüllung dieser Weissagung erblickt haben. Hatte Balaam erkannt, worauf Israels Unüberwindlichkeit beruhe, so konnte ihm nicht entgehen, wie man demselben am meisten schaden könnte (vgl. 24, 14). Dem entsprechend gab er den Madianitern den Rath, die Israeliten zur Theilnahme am moabitischen Beel-Phegor-Dienste und der damit verbundenen Ausschweifung zu verführen. Der Versuch gelang. Diese Sünde hatte aber eine ebenso entschiedene Reaction der Treugebliebenen (unter Anführung des Phinees, Aarons Enkel), als ein scharfes Strafgericht Gottes zur Folge, wodurch ein weiterer Abfall verhütet wurde (Cap. 25). Über Auftrag Gottes unternahm Moses gegen die Madianiter den Bannkrieg, der mit schonungsloser Vernichtung endigte. Auch Balaam wurde erschlagen (Cap. 31).

D. Mosis letzte Anordnungen und Tod.

(Num. 26. — Deut. 33.)

4. Mit der Eroberung des Ostjordanlandes war der so lang ersehnte Augenblick gekommen, an dem Israel den Jordan überschreiten und das Verheißungsland betreten sollte; es war aber auch der Tag nicht mehr ferne, an dem Moses, der, ausgerüstet mit göttlicher Kraft, als Befreier, Gesetzgeber, Führer und Erzieher des Volkes durch 40 Jahre die segensreichste Thätigkeit entfaltet hatte, von demselben scheiden sollte, um zu den Vätern versammelt zu werden. Dringend

[1]) Vgl. Dan. 2, 44; 7, 14. 27.

hatte er Gott gebeten, er möge ihn doch hinüberziehen lassen mit seinem Volke; mit Entschiedenheit aber wies Gott dieses Ansinnen zurück (Deut. 3, 23—28). Vom Gipfel des Phasga aus durfte er einen Blick hinüberwerfen in das Land der Sehnsucht. Musste demnach Moses gerade im entscheidendsten Moment sein Volk verlassen, so benützte er noch die letzten Tage seines Lebens dazu, um den Schlussstein in sein Werk zu setzen und demselben für die ferne Zukunft eine dauerhafte Stütze zu verleihen.

a) Zunächst traf er mehrere Anordnungen über den Besitz des heiligen Landes:

α) Die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse hatten sich — wie es scheint — bei der Eroberung des Amorrhiterreiches besonders hervorgethan und waren dadurch in den Besitz großer Herden gekommen. Sie erhielten von Moses in dem an Weideplätzen reichen Ostjordanlande (Ruben südlich, Gad nördlich) jenen Theil Galaads als Stammgebiet zugewiesen, der vom Arnon, Jordan und Jabok, östlich vom Ammoniterreiche begrenzt war; der halbe Stamm Manasse erhielt den nördlich zwischen Jabok und Hieromax gelegenen Theil Galaads und Basans (Num. 32).

β) Moses gab ferner einige Bestimmungen über das erst zu erobernde Chanaan. Vor allem ertheilte er den strengen Auftrag, die heidnischen Bewohner desselben schonungslos zu vertilgen (Num. 33, 50—56); sodann wurden die Grenzen genauer bestimmt (34, 1—12) und die Vertheilung des Landes durch das Los angeordnet (34, 13 bis 35, 8), auch wurden unter den Levitenstädten sechs, auf jeder Seite des Jordans drei, als Frei- oder Zufluchtsstädte (urbes fugitivorum) zum Schutze unvorsätzlicher Mörder bestimmt (35, 10—34).

γ) Moses sorgte noch für einen Nachfolger, der das Volk einführen sollte in die neue Heimat. Gott bezeichnete ihm Josue, den Sohn des Nun, als solchen, und Moses übertrug ihm durch Händeauflegung das neue Amt.[1])

5. b) Das Deuteronomium. — Außer dieser mehr äußeren Wirksamkeit entfaltete Moses noch eine innere, das Gesetz betreffende Thätigkeit. Er benützte nämlich seine letzten Tage dazu, dem Bundesverhältnisse Israels zu Gott noch eine möglichst kräftige Stütze zu geben durch die ergreifenden Reden, die er theils an die Ältesten des Volkes, theils an die gesammte Menge hielt. Eine doppelte Rücksicht mochte ihn dazu veranlasst haben: einerseits der Umstand, dass

[1]) Vgl. Weiß, a. a. O. S. 136—143.

die jüngere Generation durch die Theilnahme am madianitischen Götzendienste die Nothwendigkeit ernster Ermahnung hinlänglich bewiesen hatte, andererseits, weil sie nicht Zeuge gewesen war von den großartigen Thaten Gottes in Egypten und am Berge Horeb. Darum wollte Moses im Anblicke des nahen Todes noch seine ganze Beredsamkeit aufbieten, um das Volk zu unverbrüchlich treuem Festhalten am Bunde mit Gott und am Gesetze zu ermuntern. Diese Reden sind der Inhalt des Buches „Deuteronomium“; dasselbe ist die Darlegung, Erklärung und Einschärfung der vorzüglichsten Punkte der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Gesetzes mit besonderer Rücksichtnahme auf die Verhältnisse, welche durch die Eroberung Chanaans sich neu herausbilden mussten (Δευτερονόμιον = zweites Gesetz). Was die Form dieser Reden betrifft, so sind sie nicht Reden Gottes wie die Verkündigung des Gesetzes, sondern Moses ist es, der (freilich mit göttlicher Auctorität) sie vorgetragen hat. Sie sind auch nicht in die befehlende Form des Gesetzes, sondern in die paränetische Redeform väterlicher, ernster und liebevoller Ermahnung eingekleidet, der Schritt für Schritt Erinnerungen an die Vergangenheit und andere Motive beigefügt sind, welche geeignet erscheinen, die genaue Beobachtung des Gesetzes dem Volke eindringlich ans Herz zu legen.

6. Das Deuteronomium gliedert sich in drei Reden sehr ungleichen Umfanges:

α) 1, 1—4, 40 ist ein kurzer Überblick über die gnädige Führung des Volkes durch Gott vom Berge Horeb bis an die Grenzen Chanaans; durch diese Rückschau sollten die Herzen der Zuhörer zu einer willigen Aufnahme der folgenden Ermahnungen disponiert werden.

β) In der zweiten Rede (5—26), welche die Überschrift (4, 44—49) als Gesetz (ista est lex) ankündigt, wird nach Wiederholung des Dekalogs: 1) das Volk im allgemeinen ermahnt, Jahve allein durch Glaube, Liebe und Gehorsam (6, 4. 5. 17) zu verehren und diese Verehrung auf die fernste Nachkommenschaft zu vererben; es wird auf die drohende Gefahr des Götzendienstes hingewiesen und, mit Rücksicht darauf, in einemfort ermahnt, an den Einwohnern Chanaans das Gericht der Vertilgung unnachsichtlich zu vollstrecken (5—11). 2) Im zweiten, speciellen Theile (12—26) wird dem Volke eine Reihe einzelner Gesetze ans Herz gelegt, durch die das theokratische, sittliche und staatliche Leben Israels noch genauer als bisher, besonders mit Rücksicht auf die bevorstehende Änderung der Verhältnisse, umschrieben und geregelt werden sollte. Von besonderer Wichtigkeit für die entfernte Zukunft waren das Königsgesetz (17, 14—20) und die Verheißung des Prophetenthums (18, 9—22).

γ) Besonders eindrucksvoll sowohl wegen des Inhaltes als wegen der Eindringlichkeit musste die dritte Rede sein (27—30), die Moses vor dem ganzen Volke (29, 10) hielt. Sie wird geradezu als Bundeserneuerung be-

zeichnet (29, 1. 9. 12). Vor allem wurde verordnet, dass auf dem Berge Ebal in Chanaan das Gesetz durch Aufzeichnung auf übertünchte Steine feierlich proclamiert und angesichts dieses Gesetzes Segen und Fluch desselben dem Volke verkündet werden sollte. Bereits Lev. 26 hatte Moses gleichsam als Epilog zur Gesetzesverkündigung den Segen der Gesetzestreue und den Fluch der Übertretung auseinandergelegt. Deut. 28—30 wird diese Wahrheit aufgenommen und in ebenso eingehender als eindringlicher Weise Segen und Fluch verkündet mit dem beständigen Hinweise auf den unlösbaren Zusammenhang desselben mit dem Verhalten Israels gegen Gott. Der Abfall von Gott werde Israel sogar um den Besitz des Verheißungslandes bringen, die Verbannung und Zerstreuung des Volkes über die ganze Erde zur Folge haben. Soferne es sich aber wieder bekehren würde, werde Gott es wieder zurückrufen von den Grenzen der Erde und allen Segen an ihm erfüllen.

Ein Blick auf Israels Vergangenheit musste in Moses die Ahnung erwecken, dass es die Gefahr eines Abfalles von Jahve nicht bestehen werde. Diese Ahnung wurde ihm durch göttliche Offenbarung zur vollen Gewissheit (Deut. 31, 16—20); zugleich erhielt er den Befehl, noch einmal in einem feierlichen Drohliede (Cap. 32) seine Stimme zu erheben, um die Versündigung der Nachkommenschaft und die dadurch veranlasste Verwerfung von Seite Gottes zu prophezeien. Gleichsam zum verwerfenden Selbstzeugnisse gegen solchen Undank musste dieses Lied vom ganzen Volke auswendig gelernt werden. Nach einer ergreifenden Anrede an Himmel und Erde schildert es in vier Strophen 1) das liebevolle Wirken Gottes zugunsten seines auserwählten Volkes (V. 4—14); 2) den künftigen Abfall Israels von Gott als Erwiderung seiner Wohlthaten (15—21); 3) mit derselben Bestimmtheit weissagt es die strenge Strafe hiefür (22—25), aber auch 4) die endliche Rettung des gezüchtigten Volkes (36—43).

Deut. 27—32 ist also ein prophetisches Compendium der Geschichte Israels und hat deshalb für die späteren Bücher der heiligen Schrift die größte Bedeutung. Die biblische Geschichtsschreibung entnahm nämlich daraus den leitenden Grundgedanken ihrer pragmatischen Darstellung: das Geschick des israelitischen Volkes ist durch das Verhalten gegen das Gesetz bedingt. Die Geschichte selbst bietet die volle Bestätigung hiefür. Diese Capitel, besonders das Canticum Mosis, enthalten auch gleichsam im Keime den Inhalt der Straf- und Verheißungsreden der späteren Propheten, welche zu wiederholtenmalen sogar in der äußeren Form ganz unverkennbar an diese Capitel sich anlehnen.[1])

[1]) „Dieses Lied ist der compendiarische Vorentwurf und die gemeinsame Losung aller Prophezie und verhält sich zu ihr so grundleglich wie der Dekalog zu allen Gesetzen und das Vaterunser zu allen Gebeten. Der Gesetzgeber hat hier den prophetischen Inhalt seiner letzten Capitel (27—28; 29—30), damit er in Gedächtnis und Mund des Volkes fortlebe, in ein Lied zusammengefasst. Er stellt darin dem Volke dessen ganze Geschichte bis ans Ende der Tage vor Augen. Diese Geschichte verläuft in vier großen Perioden: Israels Schöpfung und Empor-

7. c) Abschluss und Übergabe des Gesetzbuches. Sollte das Gesetz in seiner Reinheit bewahrt bleiben und für die kommende Generation die Bedeutung nicht verlieren, so war, zumal wegen des Wankelmuthes der Söhne Israels, die schriftliche Fixierung desselben ein Gebot der Nothwendigkeit. Schon während des Wüstenzuges hatte Moses über göttlichen Auftrag die Offenbarungen, sowie manche geschichtliche Ereignisse Fall für Fall aufgezeichnet. Dieses Werk, das für die ganze heilige Schrift ebenso die Grundlage ist wie das darin enthaltene Gesetz für die ganze Geschichte Israels, fand im Ostjordanlande durch die Hand Mosis seinen Abschluss (Deut. 31, 9. 24). Das Buch wurde im Allerheiligsten neben der Bundeslade niedergelegt, „ut sit ibi contra te in testimonium“ (V. 26).

Vor seinem Tode sprach Moses noch — gleichsam zum Abschiede — einen Segen über die zwölf Stämme, im Anschlusse an die Segenssprüche Jacobs (Deut. 33). Dann begab er sich auf den Berg Nebo und starb dort, 120 Jahre alt. Gott ließ seinen Leib durch den Erzengel Michael (Jud. 9) an einer für alle Zukunft unbekannten Stelle begraben, wohl um der naheliegenden Gefahr einer heidnischen Verehrung desselben von Seite Israels vorzubeugen.

8. Dem Einwurfe, dass der Befehl, die Chanaanäer auszurotten, zu grausam sei, begegnet schon das Buch der Weisheit 12, 12: Quis enim dicet tibi: quid fecisti? aut quis stabit contra iudicium tuum? . . . . aut quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti? In der heiligen Schrift werden übrigens zwei Gründe für die Ausrottung angegeben: 1) Die Chanaanäer waren wegen ihres Götzendienstes und besonders wegen damit verbundener ganz unmenschlicher Laster und Grausamkeiten der Todesstrafe verfallen, und Israel war berufen, als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit dieselbe zu vollziehen (vgl. Gen. 15, 16; Lev. 18, 25. 26). Es wurde an ihnen der sogenannte „Bann“ (anathema, consecratio) vollstreckt. „Durch den Bann weihte man Jehova Personen oder Sachen auf unwiderrufliche und unlösbare Weise, so dass die Personen getödtet, die Sachen aber vernichtet wurden oder dem Heiligthume zufielen.“[1]) Der Bann war also gewissermaßen ein Gelübde (votum, Num. 21, 2), weshalb das Gebannte sanctum

---

bringung, Israels Undank und Abfall, Israels Dahingabe an die Heiden; zuletzt Israels, des gesichteten, aber nicht vernichteten, Wiederherstellung und aller Völker Einstimmen in Jahves, des in Gericht und Gnade offenbar gewordenen, Lobpreis. Dieser vierfältige Verlauf bewährt sich nicht nur in allen Theilen der Geschichte Israels, er ist auch ihre Signatur im großen und ganzen bis an ihr äußerstes, neutestamentliches Ende. An jenem Liede hat also jedes Zeitalter Israels einen Spiegel seiner gegenwärtigen Gestalt und seines zukünftigen Geschickes. Diesen Spiegel hält das Prophetenthum den Zeitgenossen vor“ (Delitzsch, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia, II. Ausgabe, Leipzig 1869, S. 33).

[1]) Vgl. Scholz, a. a. O. II., S. 325 ff.

sanctorum Domino genannt wird (vgl. Lev. 27, 28. 29). 2) Besonders oft wird hervorgehoben, dass durch die Ausrottung der Chanaanäer die Berührung mit ihnen und so die Gefahr des Götzendienstes für Israel beseitigt werden sollte. Eben darum war es den Israeliten vor allem verboten, Bündnisse mit ihnen einzugehen oder Ehen zu schließen, sowie Spuren des Götzendienstes (Altäre, heilige Haine 2c.) übrig zu lassen.[1])

Im Pentateuch wird öfter erwähnt, dass die Vertilgung der Einwohner nicht schnell, sondern nach und nach (paulatim atque per partes) vor sich gehen werde. Als Grund hiefür wird angeführt: „Damit nicht das Land zur Einöde werde und so die wilden Thiere sich gegen dich erheben" (Exod. 23, 29; Deut. 7, 22). Das Buch der Weisheit (12, 2—21) erblickt hierin aber auch einen Erweis der göttlichen Langmuth gegen die Heiden, denen dadurch Zeit und Gelegenheit zur Reue gegeben wurde.

---

§ 27.

Das mosaische Gesetz und die Pentateuchkritik.

A. Die Wellhausen'sche Kritik des mosaischen Gesetzes.

1. Nirgends ist der Widerspruch der modernen Pentateuchkritik gegen die christliche Auffassung des alten Testaments schärfer, und nirgends tritt seine Tragweite so hervor wie in der Beurtheilung des mosaischen Gesetzes, insbesondere des Ceremonialgesetzes. Dieses ist ja das Centrum, um das sich das ganze alte Testament gruppiert als Vorbereitung auf das neue. Es versteht sich ganz von selbst, dass die Kritik am allerwenigsten von der göttlichen Offenbarung des Gesetzes und von dem (§ 25) dargelegten Zusammenhange mit dem neuen Testament etwas wissen will. Da sie jedoch die Leugnung des Übernatürlichen zur unantastbaren Voraussetzung hat, läſst sie sich auf die wissenschaftliche Widerlegung des Offenbarungsglaubens gar nicht ein. Wohl gibt sie irgend einen Zusammenhang des Christenthums mit dem Judaismus der nachexilischen Periode zu, aber nur in dem Sinne, dass sich das Christenthum nach den Gesetzen natürlicher Entwicklung theils bewusst, theils unbewusst an das Judenthum, sei es als Weiterbildung, sei es als Reaction, angeschlossen und besonders gewisse religiöse Ideen desselben zur höchsten Entfaltung gebracht habe. Die Cardinalfrage für die Kritik ist die nach Alter und Ursprung des Gesetzes. Diesbezüglich stellt sie negativ den Satz auf: Das Gesetz rührt nicht von Moses her, es ist von

[1]) Exod. 23, 24. 32. 33; 34, 11—17; Num. 33, 51—56; Deut. 7, 1—6.

ihm weder aufgeschrieben, noch erlassen worden. — Das System dieser Kritik nach seiner positiven Seite kann in folgende Sätze zusammengefasst werden:

2. α) Das Gesetz, als verpflichtende Norm fixiert, ist zugleich mit den Schriftwerken entstanden, in denen es niedergelegt ist, und durch diese Bücher, respective deren Verfasser eingeführt worden.

β) Diese Bücher rühren nicht von einem und demselben Auctor her, stammen auch nicht aus der gleichen Zeit, sondern gehören sogar verschiedenen Jahrhunderten an. Der Pentateuch besteht hauptsächlich aus drei solchen Schriftwerken, denen auch drei Schichten, wie des religiösen Lebens in Israel, so speciell der Gesetzgebung, entsprechen.

γ) Von Moses rührt im ganzen Gesetze gar nichts her. In der mosaischen Zeit und den darauffolgenden Jahrhunderten ist von einem Gesetze überhaupt keine Rede, auch nicht von der factischen Übung dessen, was das Gesetz später vorgeschrieben hat. Über die religiösen Zustände dieser Zeit erhalten wir Aufschluss durch das jahvistisch-elohistische Geschichtswerk (JE).

Dieses Werk ist aus zwei selbständigen Schriften J und E zusammengesetzt, deren erstere dem neunten, die andere dem achten Jahrhundert zugewiesen wird. Es enthält, wie schon der Name andeutet, fast durchwegs Geschichte. Zum Gesetze gehören davon nur Exod. 13; 21—23 (das sogenannte „Bundesbuch“)[1]; 34. Das Bundesbuch, eine Sammlung von Gesetzen, die das bürgerliche Leben und in kurzen Strichen auch den Cult behandeln, wird als „Niederschlag des Gewohnheitsrechtes der älteren Königszeit“ erklärt.[2]) Die einzelnen Theile dieses Werkes sind vom zweiten Schöpfungsberichte an (Gen. 2, 4b) bis zum Schlusse des Buches Josue durch den ganzen Hexateuch[3]) mit Ausnahme der Bücher Leviticus und Deuteronomium zerstreut.[4])

δ) Die eigentliche Gesetzgebung beginnt mit der Abfassung und Veröffentlichung des Deuteronomiums (D); diese ist damals erfolgt, als das Buch angeblich gefunden wurde unter König Josias, 621 vor Christus (IV. Kön. 22).

ε) Den Abschluss hat die Gesetzgebung gefunden durch die Veröffentlichung des Priestercodex (PC), durch welche die in diesem Buche enthaltenen Normen den Juden auferlegt wurden. Dieses Buch

---

1) Vgl. Exod. 24, 7.

2) Vgl. Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 2. Auflage, Freiburg i. B. 1892, S. 73 ff.

3) Nach der modernen Kritik war das Buch Josue ursprünglich mit dem Pentateuch zu einem Werke verbunden, welches deshalb Hexateuch genannt wird.

4) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 28, 86 ff.

ist nicht lange vor seiner Veröffentlichung auch verfasst, respective fertiggestellt worden, und zwar von Esdras, dem Restaurator Israels in der nachexilischen Periode, genau ausgedrückt, dem Begründer der religiösen Secte, die von Babylon nach Chanaan zurückgekehrt ist, um das Jahr 444 vor Christus.[1])

Der Priestercodex ist ein durchaus einheitliches, planmäßig angelegtes Werk, welches die im nachexilischen Gottesstaate geltenden Rechte und Gebräuche enthält und dieselben ihrem Ursprunge nach erklären will. Die Hauptsache in dieser Schrift ist Gesetzgebung. Das ganze Buch Leviticus, sowie alle anderen in Exod. und Num. stehenden Gesetze, mit Ausnahme der unter γ) erwähnten, gehören PC an. Die Geschichte, welche sich ebenfalls durch alle vier historischen Bücher des Hexateuch hindurchzieht[2]), findet in ihm und soweit Platz, als es nothwendig ist, um daraus den Ursprung des Gesetzes zu verstehen. Priestercodex wird diese Schrift deshalb genannt, weil dieses Gesetz vor allem die Priester angieng und im Interesse derselben entstanden war.

3. Dies sind sozusagen die Eckpfeiler in der Wellhausen'schen Kritik des mosaischen Gesetzes. Innerhalb derselben wird die Geschichte des Gesetzes und der Religion in Israel in folgender Weise reconstruiert:

α) Moses wird als geschichtliche Persönlichkeit anerkannt, aber freilich von ihm ein ganz anderes Bild entworfen als im Pentateuch. Er war für das in Egypten wohnende Israel ein Mann Gottes, von der Noth erweckt, unter dessen Führung das Volk gelegentlich einer Pest mit Benützung von Ebbe und Flut durch eine Furt des Rothen Meeres nach der sinaitischen Halbinsel zog, direct auf Kades los. Dort blieben die Israeliten, bis es ihnen zu enge wurde und sie durch das Vorrücken der Amorrhiter zur Gegenwehr genöthigt waren. Sie eroberten das Land des Sehon, siedelten sich dort an und rückten dann nach Chanaan vor, dessen an Zahl und Cultur überlegene Bevölkerung sie allmählich unterwarfen und in sich aufsogen.

β) Moses ist also der Erretter seines Volkes und in dieser Hinsicht Begründer desselben, Religionsstifter und Gesetzgeber aber nicht im mindesten.[3]) Gar nichts vom ganzen Gesetze stammt

[1]) Viele Kritiker haben den Priestercodex früher angesetzt, ja, als den ältesten Theil des Pentateuch oder wenigstens für vorexilisch erklärt; so Nöldeke, Dillmann, Riehm. Diese Ansicht hat im System Wellhausens keinen Platz, wird auch von den hervorragendsten Vertretern der Kritik principiell bekämpft und verliert immer mehr ihre Anhänger (vgl. Flunk, Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik, „Zeitschrift für katholische Theologie" 1885, S. 483 ff. Cornill, a. a. O. S. 56 ff.).

[2]) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 28, 86 ff.

[3]) Vgl. Schumann, Die Wellhausen'sche Pentateuchkritik, Karlsruhe 1892, S. 26 ff.

aus seiner Zeit, jedoch erfolgte schon damals und wohl auch unter seinem Einflusse ein Fortschritt in der Gottesverehrung. In der vormosaischen Periode waren die religiösen Anschauungen der Israeliten von denen anderer Semiten nicht verschieden. Es war ihnen allen der Natur- und Gestirndienst mit seinem Gefolge von sittlichen Verirrungen, rohem Aberglauben und grausamen Gebräuchen eigen. Zu Mosis Zeit erschwang sich Israel zur Verehrung einer Nationalgottheit, Jahve[1]), gerade so, wie die Moabiter ihren Chamos verehrten. Moses verstand es, sein eigenes Wirken als im Namen Jahves erfolgt hinzustellen und so die Geschicke Israels auf die Leitung dieses Nationalgottes Jahve zurückzuführen, ganz in der gleichen Weise, wie dies bei anderen heidnischen Völkern der Fall war, deren Könige und Heerführer sich gerne als Werkzeuge der nationalen Götter ausgaben. Mehr läſst sich von Moses nicht sagen, außer, daſs er als angesehener Führer des Volkes auch Recht gesprochen, dies ebenfalls im Namen Jahves gethan und dadurch zu dem späteren Verhältnisse zwischen Jahve und Israel in seinen ersten, noch ganz unbestimmten Keimen den Grund gelegt habe.

γ) Der Gang der religiösen Entwicklung Israels von diesem Zustande freier Ungebundenheit zum Joche des Gesetzes hin zeigt sich besonders, wenn man den wichtigsten Theil desselben in Betracht zieht, die centrale Cultusstätte. Diese wird denn auch von Wellhausen in den Vordergrund gestellt. — Wie vom Gesetze überhaupt, so ist in den ersten Zeiten von einer centralen Cultusstätte insbesondere keine Rede; den Israeliten war überall gestattet zu opfern, wo sich ihnen eine Gelegenheit bot. Vorzüglich aber gab es bestimmte heilige Opferstätten, die sogenannten Höhen (bamoth, excelsa), welche Israel mit dem ganzen religiösen Cult von den Chanaanäern geerbt hatte. Diese legitime Vielheit der Cultusstätten dauerte selbst nach dem Tempelbau noch fort, wenngleich die Centralisationsbestrebungen der Könige von Juda und das Eifern einiger Propheten gegen die vielen Opfer auch den vielen Opferstätten gefährlich wurden.[2]) Erst als Samaria gefallen (722), das Doppelreich auf Juda zusammengeschrumpft war und der Tempel zu Jerusalem ohne seinesgleichen dastand, war der entscheidende Schritt geschehen, durch den die gesetzliche Centralisierung des Cultus zur Möglichkeit wurde.[3])

[1]) Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I., S. 130 ff.

[2]) Vgl. Wellhausen, Proleg., S. 18—22.

[3]) Proleg., S. 23—27.

δ) Diese That selbst ist jedoch erst 100 Jahre später (621) unter König Josias erfolgt. Durch die Veröffentlichung des Deuteronomiums, das wiederholt und mit Nachdruck die Vielheit der Opferstätten verpönt (vgl. 12, 5 ff., 13 ff., 26 ff.), fiel der Hauptschlag gegen dieselben, jedoch nur mit theilweisem Erfolge. Die ebenso tief eingewurzelte, als objectiv berechtigte alte Sitte wehrte sich mit Gewalt gegen den Versuch einer Neuerung.

ε) Erst das babylonische Exil, durch welches der Faden der Tradition vollständig durchschnitten, die Nation gewaltsam aus ihrem Mutterboden losgerissen und für ein halbes Jahrhundert von demselben getrennt wurde, worauf das Volk im alten Lande ganz neue Verhältnisse vorfand, ermöglichte das vollständige Gelingen des herangereiften Planes. „Aus dem Exil kehrte nicht die Nation zurück, sondern eine religiöse Secte, diejenigen, welche sich mit Leib und Seele den reformatorischen Ideen ergeben hatten. Es ist kein Wunder, dass diesen Leuten, die sich noch dazu bei ihrer Heimkehr alle in der nächsten Umgebung Jerusalems ansiedelten, nicht der Gedanke kam, die localen Culte herzustellen. Es kostete sie keine Kämpfe, die zerstörten Bamoth in Trümmern liegen zu lassen; ihnen war es völlig in Fleisch und Blut übergegangen, dass der eine Gott auch nur eine Anbetungsstätte habe, und seitdem galt dies für alle Zukunft als selbstverständliche Sache." [1]) — Die Centralisierung des Cultus ist also in drei Stadien verlaufen: im ersten bestanden die vielen Altäre unangetastet zurecht, im zweiten wurde die Einheit der Cultusstätte gefordert und an ihrer Durchführung gearbeitet, im dritten ist sie thatsächlich eingeführt. Dem entsprechen die drei Schichten der Gesetzgebung: der Jahvist stellt die Vielheit der Altäre als erlaubt hin, im Deuteronomium wird die locale Einheit des Gottesdienstes als Forderung gesetzlich geltend gemacht, der Priestercodex setzt sie als bestehend voraus.[2])

4. ζ) Einen ähnlichen Entwicklungsgang haben die anderen Theile des Gesetzes durchgemacht in Anlehnung an die Geschichte der Cultusstätte. In Bezug auf die Cultusübungen war früher alles Natur. Beim Opfer kam es darauf an, wem, nicht wie es dargebracht wurde; es lehnte sich an die natürlichen Verhältnisse des Lebens an, welche die Veranlassung zur Darbringung desselben boten. Erst mit dem Fortschritte der Centralisation wurde das Opfer von der Natur losgerissen; es fieng an, Statut zu werden und ein bestimmtes Rituale zu erhalten. Als sodann mit dem Exil und der Zerstörung des Tempels der Cultus aufhörte,

[1]) Proleg., S. 29.

[2]) Vgl. Proleg., S. 29 ff.

wurde das Opferrituale aufgezeichnet und allmählich zum Gesetze gemacht, wobei dem Propheten Ezechiel von der Kritik eine hervorragende Rolle zugewiesen wird.

η) Auch die Feste wurden in der älteren Zeit sozusagen von der Natur dictiert. Die drei großen Feste des Bundesbuches waren ursprünglich reine Natur- oder Erntefeste. Durch P C wurde ihnen ein neuer Charakter aufgedrückt und ihre Feier mannigfach umgestaltet. Ferners wurden andere Feste neu eingeführt.[1])

ϑ) Großes Gewicht legt diese Theorie auf die Geschichte des Cultuspersonals.[2]) Konnte man in der ersten Periode opfern, wo man wollte, so durfte auch opfern, wer wollte. Es gab damals noch keine Priesterclasse. Erst als gewisse hervorragende Heiligthümer, wie z. B. Silo, Hebron, Bethel, Dan, insbesondere Jerusalem, größere Berühmtheit und Bedeutung erlangten, begann sich ein eigener Stand von Cultuspersonen heranzubilden; sie hießen Priester oder Leviten (Standes-, nicht Stammesname: Diener des Herrn). In diesem Stadium der Entwicklung bestand also noch kein Unterschied zwischen Priestern und Leviten. Je mehr die Centralisation des Cultus Fortschritte machte, stieg auch der Einfluss der königlichen Priesterschaft in Jerusalem. Die Priester der Hauptstadt giengen, von den Königen in ihren Bestrebungen unterstützt, beharrlich darauf aus, die Höhenpriester außerhalb der Stadt zurückzudrängen und ihnen die Berechtigung des priesterlichen Dienstes abzusprechen. So gelang es ihnen allmählich, sich selbst als die einzig berechtigten Priester hinzustellen, womit der Unterschied zwischen Priestern und Leviten gegeben war. Die Höhenpriester ließ man, vorgeblich zur Strafe für den ungesetzlichen Höhencult, nur mehr als Tempeldiener oder Leviten gelten (vgl. Ezech. 44, 10 ff.), während die Priester zu Jerusalem als einzig berechtigte Priesterschaft mit dem Rechte der Erblichkeit erklärt wurden.[3]) Sie hatten es verstanden, zugleich mit dem Einflusse auch ihre Einkünfte zu steigern. Während in der alten Zeit die Abgaben an die Diener des Altars in sich unbestimmt und nur freiwillig waren, brachte es die Selbstsucht des Clerus allmählich dahin, dass eine Menge obligater Steuern an sie entrichtet werden musste.[4])

5. ι) Es ist noch die Entstehung des Bundes mit Jahve und der Theokratie zu erklären. Die Idee des Bundes beruht auf der Idee einer gegenseitigen Verpflichtung und schließt darum die Möglichkeit einer Lösung des Bundesverhältnisses in sich. Von einer solchen Auffassung sei in der älteren Zeit bei Israel nichts zu entdecken. Jahve war der Gott Israels und darum auch der unbesiegbare Erretter Israels für jeden Fall. Eine solche Gottesidee musste in jener Zeit, als der Untergang des nördlichen Reiches ebenso sicher vorauszusehen, als unaufhaltsam war, für die Religion selbst höchst gefährlich werden. Mit dem Falle des Reiches musste auch die Gottesidee selbst zerstört werden. Es war deshalb nur ein großartiges Rettungswerk zugunsten Jahves selber, als einzelne Propheten einen kühnen Griff in die Gottesidee machten und das Verhältnis

---

[1]) Vgl. Proleg., S. 84 ff.

[2]) Von Wellhausen weicht in diesem Punkte nicht unbedeutend ab Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, Leipzig 1889; vgl. besonders S. 261 ff.

[3]) Vgl. Proleg., S. 121 ff.

[4]) Vgl. Proleg., S. 154 ff.

Jahves zu Israel als **Bund** und die Geschicke des letzteren als nothwendige Folge der Treue oder der Untreue gegen den Bundesherrn hinstellten. Auf dieser Grundlage muſste nothwendig eine **ganz andere Auffassung des hereinbrechenden Unglückes** entstehen. Es war nicht ein Sieg fremder Völker über Israel, fremder Götter über den Gott Israels, sondern vielmehr ein **Sieg Jahves selber über sein eigenes widerspenstiges Volk**, ein Strafgericht über dasselbe, zu dessen Ausführung Jahve sogar die fremden Reiche sich dienstbar zu machen verstand. Anstatt daſs beim Falle Israels der Glaube an Jahves Übermacht in die Brüche gieng, wurde er also nur noch mehr gefestigt und die Gottesidee sogar noch bereichert, indem das Moment der **Gerechtigkeit und Heiligkeit** viel mehr als früher in den Vordergrund trat.[1])

κ) Gleichen Schritt mit der Entstehung des Bundes hält die Geschichte der **Theokratie**. Auch von ihr ist erst in der Königszeit ein Ansatz zu finden. Durch die Theokratie ist Israel ein Gottesstaat; thatsächlich war es aber wie alle anderen Völker von selbständigen Königen beherrscht. Als aber das politische Staatswesen seinem Verfalle entgegengieng und im gleichen Schritte sowohl die Bedeutung Jahves stieg, als auch seine Verehrung immer ausgeprägtere Cultusformen annahm, wurde auch **die Idee des Gottesstaates vorbereitet**. Die **Propheten** thaten das Ihrige, indem sie den traurigen Verhältnissen der Gegenwart ein **ideales Zukunftsbild** entgegenstellten, in das manche Züge der glänzenden Vergangenheit hineingewoben wurden. Bereits in diesen Zukunftsbildern tritt das politische Moment vor dem religiösen in den Hintergrund. Israel wird, auf neuen, geistigen Grundlagen mit Jahve noch inniger als ehedem verbunden, wieder hergestellt. **Das Exil brachte die Theokratie zur Vollendung.** Israel als Staat hatte aufgehört, es bestand nur mehr als **Cultusgemeinde**. Das öffentliche Leben gieng im Dienste des Heiligen auf, der Hohepriester war das alles beherrschende Centrum geworden, der Gottesstaat, die Theokratie, fix und fertig in die Erscheinung getreten. Dies konnte freilich nur dadurch geschehen, daſs sich die Frommen an die Spitze des nach Chanaan zurückkehrenden Volkes stellten und die neue Ordnung der Verhältnisse in ihre Hände nahmen.[2])

6. Schon aus dieser kurzen Skizze ist ersichtlich, welche Tragweite der Wellhausen'schen Kritik des Gesetzes für die Beurtheilung des **ganzen alten Testaments** innewohnt. Wir fassen die Consequenzen der Theorie nach dieser Seite in folgende Thesen zusammen:

α) Das Gesetz hat eine ganz andere **geschichtliche Stellung**, als ihr die Tradition und die heilige Schrift selber zuweisen. Es ist entstanden, als Israel bereits **aufgehört** hatte, ein Staat und ein Volk zu sein, als nur mehr ein Theil von ihm übrig war, „der Rest", eine religiöse Secte, die von Esdras inauguriert wurde.[3]) Während nach der traditionellen Anschauung das Gesetz der Ausgangspunkt, die Grundlage der Geschichte Israels ist, liegt es nach der Wellhausen-

---

[1]) Vgl. Proleg., S. 336 ff.

[2]) Vgl. Proleg., S. 429 ff.

[3]) Vgl. Proleg., S. 28 f.

schen Theorie zum größten Theile weit hinter dem Schlusspunkte dieser Geschichte; es bildet den Ausgangspunkt für die Geschichte des nachexilischen Judenthums. Diese geschichtliche Stellung des Gesetzes nachzuweisen, wird von Wellhausen selbst als das eigentliche Problem der Kritik bezeichnet.[1])

β) Dadurch wird auch die Stellung des Gesetzes zu den Propheten alteriert. Bisher galt es nämlich als Grundlage des Prophetismus; Aufgabe der Propheten war es, dem Volke das Gesetz zu erklären und dessen Beobachtung einzuschärfen, sowie die darin enthaltenen Prophezien wieder aufzunehmen und weiter auszuführen. Nach der Kritik kehrt sich die Sache um. Die Propheten gehen dem Gesetze voraus und bereiten die Entstehung desselben vor.[2])

γ) Auch die Geschichte der übrigen biblischen Literatur erscheint bedeutend verändert. Alle jene Schriften, die schon in ihrer ursprünglichen Redaction auf das Gesetz des Priestercodex Bezug nehmen, werden folgerichtig in die Zeit nach Esdras verlegt, was insbesonders vom ganzen Psalter gilt. Alle anderen Anklänge biblischer Schriften an das Gesetz werden als spätere, tendenziöse Überarbeitung oder Interpolation erklärt.

δ) Auch das Urtheil über den Wert des Gesetzes muss ganz anders als bisher ausfallen. Es ist nicht ein planmäßig angelegtes Erziehungswerk Gottes zur Vorbereitung Israels auf den Erlöser, sondern reine Menschensatzung. Darum sind alle jene, welche diesem Gesetze göttlichen Ursprung zuschreiben und darnach dessen Beobachtung oder Übertretung beurtheilen, in einer großartigen Täuschung befangen. Wenn auch diese Täuschung als Sporn des sittlichen Lebens sich vielleicht nützlich erweist, so involviert sie doch eine ganz ungerechte Belastung des Gewissens.

ε) Darnach richtet sich endlich das Urtheil über den Charakter jener Männer (Priester und Propheten), die sich um das mosaische Gesetz „verdient" gemacht haben. Wohl wahrt ihnen die Kritik das

[1]) „Das Problem des vorliegenden Buches ist die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes, und zwar handelt es sich darum, ob dasselbe der Ausgangspunkt sei für die Geschichte des alten Israel oder für die Geschichte des Judenthums, d. h. der Religionsgemeinde, welche das von Assyriern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte" (Proleg., S. 1).

[2]) „Ihr (der Propheten) Credo steht in keinem Buche. Es ist eine Barbarei, einer solchen Erscheinung mit dem Gesetze die Physiognomie zu verderben. Es ist ein leerer Wahn, dass die Propheten das Gesetz erklärt und angewandt haben sollen" (Proleg., S. 417).

Verdienst, das religiöse Leben in Israel auf eine hohe Stufe geführt zu haben; auch macht sie ihnen wenigstens zum Theile die gute Absicht nicht streitig. Aber sie kommt vor allem nicht daran vorbei, auch dem verwerflichen Eigennutze eine bestimmende Rolle zuzuweisen. Sodann sind es eben diese Begründer des Gesetzes, die das Volk in die oben erwähnte Täuschung eingewiegt und dessen Gewissen so unerhört belastet haben. Sie haben dabei nicht bloß gegen die Wahrheit gesündigt, indem sie ihre eigene Bestimmung für göttliche Satzung ausgaben und noch überdies die Geschichte Israels fälschten; im Interesse dieser Volkstäuschung haben sich besonders die Propheten auch die Würde von Gottesgesandten angemaßt, sich als unmittelbare Organe göttlicher Offenbarung hingestellt. Über ein solches Vorgehen findet sich bei den Propheten selbst überall dort das Urtheil gefällt, wo diese gegen jene eifern, die sich auf eine göttliche Sendung berufen, die sie in Wahrheit nicht erhalten haben. Insbesondere gilt dies von Jeremias, dem beim Betruge mit dem Deuteronomium eine hervorragende Rolle zugewiesen wird. Sein Urtheil vom „Lügengriffel der Schriftgelehrten“ (8, 8) und seine Strafrede gegen die falschen Propheten (14, 12 ff.) fallen ebensogut auf ihn selbst zurück. — Es muss anerkannt werden, dass manche Anhänger der Wellhausen'schen Kritik so hart über die Urheber des Gesetzes nicht urtheilen; aber das Gesetz der Consequenz berechtigt und nöthigt dazu, auch dieses Urtheil zu fällen.[1])

B. Beweisverfahren der Kritik.

7. Das dargelegte System steht auf dem Boden des Rationalismus und sucht dementsprechend die Entstehung des mosaischen Gesetzes aus rein natürlichen Ursachen zu erklären. Zu diesem Zwecke wird die auch auf anderen Gebieten herrschende Theorie der „natürlichen Entwicklung“ auf das Gebiet der Religionsgeschichte übertragen und vor allem die Thesis aufgestellt, dass die Religion überhaupt mit den unvollkommensten Anfängen begonnen hat und darum der Monotheismus als eine höhere Stufe der Gotteserkenntnis erst auf den Polytheismus gefolgt sei und aus diesem sich entwickelt habe. Dies wird dann speciell auf die Religion und Religionsübung in Israel angewendet:

α) Die Religion Israels hat sich durch die Wirksamkeit natürlicher Kräfte vom rohesten Polytheismus zu einer höheren Form desselben

[1]) Vgl. Flunk, a. a. O. S. 492 ff. Selbst, Methode und Ergebnisse 2c., „Katholik“ 1887, I., S. 598 f.

und endlich zum **Monotheismus** emporgearbeitet. — Auf dieser religionsgeschichtlichen Voraussetzung erhebt sich die weitere Thesis:

β) Auch das **Gesetz** als legitime Fixierung des religiösen Cultes ist erst später und allmählich (in der n. 3 ff. dargelegten Weise) ebenfalls auf dem Wege natürlicher Entwicklung entstanden. — Berührung mit anderen Völkern, das Wirken hervorragender, einflussreicher Männer, die von aufrichtiger Liebe zum Volke, zum Theile aber auch von verwerflicher Selbstsucht sich leiten ließen, verschiedene Schicksalsschläge und die damit verbundene „Dialektik der Begebenheiten“[1]), Thaten von hohem sittlichen Werte, aber auch wiederum ein Gewebe absichtlicher Täuschungen rc., das sind die natürlichen Kräfte, deren Zusammenwirken nothwendig war, um der Religion Israels ihre historische Entwicklung und dem mosaischen Gesetze seine Existenz zu geben.

8. Als historischer Beweis dafür, dass der **Polytheismus** die **ursprüngliche legitime Religion Israels** gewesen sei, werden — 1) die Analogie der anderen **semitischen Völker** — 2) Zeugnisse der **heiligen Schrift** selber angeführt.

1) Da Israel zum Völkerstamme der Semiten gehört, so ist es von vorneherein sehr wahrscheinlich, dass es auch seine Religion ursprünglich mit den übrigen Semiten gemeinsam hatte. Dies wird dadurch bestätigt, dass sich auch später noch beiderseits vielfache religiöse Berührungspunkte finden und insbesondere die Gottheit, deren Verehrung, religiöse Einrichtungen rc. zum großen Theile mit gleichen oder gleichbedeutenden Ausdrücken benannt wurden.[2]) Soweit wir nun die Geschichte der semitischen Völker (von Israel abgesehen) hinauf verfolgen können, überall und immer finden wir den **Polytheismus** herrschend. Somit müssen wir denselben auch als ursprüngliche Religion Israels annehmen.[3])

---

[1]) Die „Dialektik der Begebenheiten“ besteht darin, dass einzelne Ereignisse mit einer gewissen Nöthigung zu einer Änderung der religiösen Auffassung drängten. So wurden z. B. die Propheten angesichts des unvermeidlichen Unterganges von Samaria genöthigt, den Gottesbegriff zu verändern, nämlich weiterzubilden, wenn sie denselben überhaupt retten wollten.

[2]) „Der eigene angestammte Religionsbegriff, und was damit zusammenhängt an Form und Gebrauch, lässt uns keine ursprüngliche Verschiedenheit zwischen diesem einen semitischen Stamme und seinen Brüdern erkennen“ (**Reuß**, Die Geschichte der heiligen Schriften des alten Testaments, Braunschweig 1881, S. 61; vgl. **Smend**, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg i. B. und Leipzig 1893, S. 18 ff.).

[3]) „Der allgemeine semitische Natur- und Gestirndienst mit seinem Gefolge von sittlichen Verirrungen, rohem Aberglauben und grausamen Gebräuchen kann dem hebräischen Stamme ursprünglich nicht fremd gewesen sein“ (**Reuß**, a. a. O. S. 59).

2) Eine Bestätigung dieses Ergebnisses findet die kritische Schule in einzelnen Stellen der heiligen Schrift, die als unbewusste und unabsichtliche Reminiscenzen an den ursprünglichen Polytheismus und darum als Beweis für dessen Legitimität anzusehen sind. Vor allem wird der Plural des Gottesnamens Elohim betont, ferner die Verehrung der Teraphim in der Familie Jacobs; das Opfer Abrahams wird nicht anders als das des Richters Jephte nach heidnischer Sitte gedeutet. Der Cultus der chanaanitischen Götter Baal und Astarte, der in der Periode der Richter stark im Schwunge war, wird ebenfalls als ursprüngliche Religionsübung der Hebräer hingestellt. Eine eclatante Bestätigung liefere Josue, der nach Abschluss seiner Thätigkeit nach außen an das Volk die kategorische Aufforderung gerichtet habe, den Polytheismus, den vollständig zu überwinden selbst Moses nicht gelungen sei, endlich aufzugeben; ausdrücklich erkläre er, dass das Volk früher den Göttern der anderen Semiten gedient habe und jetzt sich für seinen neuen Nationalgott Jahve entscheiden solle, wobei er den Entscheid erst noch dem Gutdünken des Volkes anheimstelle. Besonderes Gewicht wird sodann auf die Worte Jephtes gelegt, der dem Könige der Amorrhiter sagen läßt: „Gehört nicht das, was dein Chamos in Besitz nimmt, mit Recht dir? Was aber Jahve, unser Gott, als Sieger erworben, das fällt in unseren Besitz.“ [1]) Deutlicher könne die Gleichstellung Jahves mit den nationalen Göttern anderer Völker nicht ausgedrückt sein.

9. Dafür, dass das Gesetz auch noch in der Königszeit bis zur Auffindung des Deuteronomiums nicht existiert habe, wird als Beweis angeführt, dass sich früher keine Spur von ihm finden lasse. Die historischen Bücher der vorexilischen Zeit und selbst noch die Königsbücher berichten nichts von der Übung des Gesetzes; vielmehr wurde nach ihnen in vieler Hinsicht das gerade Gegentheil von dem geübt, was im Gesetze vorgeschrieben wird. Insbesondere erwähnen sie nichts von der Stiftshütte und dem erblichen, an eine Familie gebundenen Priesterstande; sie berichten, dass Angehörige verschiedener Stämme, und zwar, wo sich gerade eine Veranlassung bot, geopfert haben, womit auch die Einhaltung des gesetzlichen Opferrituals ausgeschlossen war. Dieses Argument wird dadurch bekräftigt, dass in diesen Geschichtsbüchern auch sonst auf das Gesetz oder Gesetzbuch kein Bezug genommen wird. — Aus den prophetischen Büchern ergibt sich dasselbe. Anstatt dass nämlich die Propheten, wie man zu erwarten berechtigt ist,

[1]) Richt. 11, 24.

auf die genaue Beobachtung des Gesetzes dringen, ziehen sie mitunter sogar heftig gegen Opfercultus, Festfeier &c. los wie Amos, der 5, 21 ff. schreibt: „Ich hasse, verschmähe Eure Feste, nehme nicht an den Wohlgeruch Eurer Festversammlungen, wenn Ihr mir Brandopfer bringt, und an Euren Speiseopfern habe ich kein Wohlgefallen.“ Derselbe Prophet weist 4, 4 ff. Opfer und Zehent als reine Menschensatzung zurück mit den Worten: „So liebt Ihr es ja, Söhne Israels!“ Der Prophet verlangt anstatt der Cultusübungen „Recht und Gerechtigkeit“ und beruft sich ausdrücklich darauf, dass während der 40 Jahre der Wüstenwanderung der Opferdienst nicht geübt worden sei (5, 24. 25). Insbesondere beruft sich die Kritik auf Jerem. 7, 21—23, wo Jahve ausdrücklich erkläre, dass er nach dem Auszuge aus Egypten über Brand- und Schlachtopfer keine Vorschrift gegeben. Dies beweise jedenfalls, dass dem Jeremias die mosaische Gesetzgebung, wie sie im Priestercodex vorliegt, nicht bekannt gewesen sei.

10. Auf den Nachweis, dass das Gesetz in der Königszeit, selbst noch unter Jeremias nicht geübt worden, ja nicht einmal bekannt gewesen sei, legt die Kritik besonders deshalb so großes Gewicht, weil sich dann die weiteren Thesen als Consequenzen von selbst ergeben, zunächst die Behauptung: Das Gesetz des Deuteronomiums ist gegeben worden, als es vorgeblich gefunden wurde. Hat es früher nicht existiert, so konnte es nicht gefunden, es konnte nicht als etwas Vergessenes in Erinnerung gebracht, es musste neu fabriciert, als ganz neue Verpflichtung auferlegt werden. — Wie zum Überflusse wird aber aus dem biblischen Berichte über dieses Ereignis der Nachweis versucht, dass es sich hier nicht um einen Fund, sondern um eine Neueinführung handle. Aus dem ganzen Berichte der Erzählung (IV. Kön. 22) gehe nämlich deutlich hervor, dass sowohl das Buch, als dessen Inhalt dem Volke und dem Könige gänzlich unbekannt gewesen sei. Dass die betreffenden Vorschriften auch neu waren, müsse man daraus umsomehr schließen, als durch sie Cultusübungen verurtheilt werden, die in der damaligen Zeit noch allen, selbst den Propheten als erlaubt galten, wie z. B. der Höhendienst und die Verehrung der Mazzeben und Ascheren (Bildsäulen des Baal und der Astarte). Auch sonst passe der Inhalt vielfach nur in die spätere Königszeit.

11. Zur weiteren Thesis ist es wieder nur ein Schritt. Ist das Gesetz des Deuteronomiums erst zur Zeit des Josias entstanden, so muss das Gesetz des Priestercodex noch viel später gegeben worden sein. Abgesehen davon, dass man weder in der Literatur,

noch in der Praxis der vorexilischen Zeit kaum eine leise Spur der Vorschriften des Priestercodex entdecke, werde dies schon aus dem Verhältnis des Priestercodex zum Deuteronomium klar. Waren die Gesetze des Deuteronomiums am Beginne des 7. Jahrhunderts etwas Unbekanntes und absolut Neues, so muss dies vom Gesetze des Priestercodex umsomehr behauptet werden, als einerseits seine Forderungen viel weiter gehen, andererseits in einer Weise gestellt werden, die einen Widerspruch von Seite des Volkes von vorneherein ausgeschlossen erscheinen lassen, während das Deuteronomium denselben geradezu voraussetzt.

Um sodann die Entstehung des Priestercodex genauer bestimmen zu können, versucht die Kritik zu beweisen, dass das ideale Zukunftsbild des Gottesstaates beim exilischen Propheten Ezechiel (Cap. 40—48; vgl. § 45. n. 11) ein Mittelglied zwischen dem Deuteronomium und dem Priestercodex sei. Diesem gegenüber weist nämlich das ezechielische Zukunftsbild einen bedeutsamen Unterschied auf; es finden sich in ihm Bestimmungen, die ganz vom mosaischen Gesetze abweichen, auch fehlen darin ganz wesentliche Factoren der mosaischen Lebens- und Cultusordnung, wie der Rauchopferaltar, der Hohepriester, der große Versöhnungstag 2c. 2c.

Die kritische Schule erklärt nun dieses Zukunftsbild als eine Codificierung der aus der Gewohnheit herausgewachsenen Gebräuche des Staats- und Cultuslebens und zugleich als Programm der nachexilischen Staats- und Cultusordnung („Zukunftsthora") und macht dann den weiteren Schluss, dass dieses Programm dem Priestercodex vorangegangen sei. Ezechiel hat diesen noch nicht gekannt; wie hätte er es als Prophet gewagt, heilige, mosaische Satzungen zu verändern oder abzuschaffen? Da aber dennoch einzelne Bestimmungen sowohl bei ihm als im Priestercodex vorkommen, wird dann weiter geschlossen, dass seine Zukunftsthora eine Vorbereitung des Priestercodex, also ein Mittelglied sei in der Entwicklung des Gesetzes vom Deuteronomium zum Priestercodex hin.[1]

Demnach sei die Entstehung des Priestercodex nach Ezechiel, also nach 570 anzusetzen, aber vor 458, in welchem Jahre der Priester und Schriftgelehrte Esdras nach Jerusalem zog, um die dortige Judengemeinde zu reformieren „nach dem Gesetze Gottes, das in seiner Hand" war. Dem Esdras wird deshalb der Abschluss des Priester-

[1]) Vgl. Cornill, Einleitung, S. 64 ff. Wellhausen, Prolegomena, S. 62 ff., 107 ff., 122 ff.

auf die genaue Beobachtung des Gesetzes dringen, ziehen sie mitunter sogar heftig gegen Opfercultus, Festfeier ꝛc. los wie Amos, der 5, 21 ff. schreibt: „Ich hasse, verschmähe Eure Feste, nehme nicht an den Wohlgeruch Eurer Festversammlungen, wenn Ihr mir Brandopfer bringt, und an Euren Speiseopfern habe ich kein Wohlgefallen.“ Derselbe Prophet weist 4, 4 ff. Opfer und Zehent als reine Menschensatzung zurück mit den Worten: „So liebt Ihr es ja, Söhne Israels!“ Der Prophet verlangt anstatt der Cultusübungen „Recht und Gerechtigkeit“ und beruft sich ausdrücklich darauf, dass während der 40 Jahre der Wüstenwanderung der Opferdienst nicht geübt worden sei (5, 24. 25). Insbesondere beruft sich die Kritik auf Jerem. 7, 21—23, wo Jahve ausdrücklich erkläre, dass er nach dem Auszuge aus Egypten über Brand- und Schlachtopfer keine Vorschrift gegeben. Dies beweise jedenfalls, dass dem Jeremias die mosaische Gesetzgebung, wie sie im Priestercodex vorliegt, nicht bekannt gewesen sei.

10. Auf den Nachweis, dass das Gesetz in der Königszeit, selbst noch unter Jeremias nicht geübt worden, ja nicht einmal bekannt gewesen sei, legt die Kritik besonders deshalb so großes Gewicht, weil sich dann die weiteren Thesen als Consequenzen von selbst ergeben, zunächst die Behauptung: Das Gesetz des Deuteronomiums ist gegeben worden, als es vorgeblich gefunden wurde. Hat es früher nicht existiert, so konnte es nicht gefunden, es konnte nicht als etwas Vergessenes in Erinnerung gebracht, es musste neu fabriciert, als ganz neue Verpflichtung auferlegt werden. — Wie zum Überflusse wird aber aus dem biblischen Berichte über dieses Ereignis der Nachweis versucht, dass es sich hier nicht um einen Fund, sondern um eine Neueinführung handle. Aus dem ganzen Berichte der Erzählung (IV. Kön. 22) gehe nämlich deutlich hervor, dass sowohl das Buch, als dessen Inhalt dem Volke und dem Könige gänzlich unbekannt gewesen sei. Dass die betreffenden Vorschriften auch neu waren, müsse man daraus umsomehr schließen, als durch sie Cultusübungen verurtheilt werden, die in der damaligen Zeit noch allen, selbst den Propheten als erlaubt galten, wie z. B. der Höhendienst und die Verehrung der Mazzeben und Ascheren (Bildsäulen des Baal und der Astarte). Auch sonst passe der Inhalt vielfach nur in die spätere Königszeit.

11. Zur weiteren Thesis ist es wieder nur ein Schritt. Ist das Gesetz des Deuteronomiums erst zur Zeit des Josias entstanden, so muss das Gesetz des Priestercodex noch viel später gegeben worden sein. Abgesehen davon, dass man weder in der Literatur,

noch in der Praxis der vorexilischen Zeit kaum eine leise Spur der Vorschriften des Priestercodex entdecke, werde dies schon aus dem Verhältnis des Priestercodex zum Deuteronomium klar. Waren die Gesetze des Deuteronomiums am Beginne des 7. Jahrhunderts etwas Unbekanntes und absolut Neues, so muss dies vom Gesetze des Priestercodex umsomehr behauptet werden, als einerseits seine Forderungen viel weiter gehen, andererseits in einer Weise gestellt werden, die einen Widerspruch von Seite des Volkes von vorneherein ausgeschlossen erscheinen lassen, während das Deuteronomium denselben geradezu voraussetzt.

Um sodann die Entstehung des Priestercodex genauer bestimmen zu können, versucht die Kritik zu beweisen, dass das ideale Zukunftsbild des Gottesstaates beim exilischen Propheten Ezechiel (Cap. 40—48; vgl. § 45. n. 11) ein Mittelglied zwischen dem Deuteronomium und dem Priestercodex sei. Diesem gegenüber weist nämlich das ezechielische Zukunftsbild einen bedeutsamen Unterschied auf; es finden sich in ihm Bestimmungen, die ganz vom mosaischen Gesetze abweichen, auch fehlen darin ganz wesentliche Factoren der mosaischen Lebens- und Cultusordnung, wie der Rauchopferaltar, der Hohepriester, der große Versöhnungstag 2c. 2c.

Die kritische Schule erklärt nun dieses Zukunftsbild als eine Codificierung der aus der Gewohnheit herausgewachsenen Gebräuche des Staats- und Cultuslebens und zugleich als Programm der nachexilischen Staats- und Cultusordnung („Zukunftsthora") und macht dann den weiteren Schluss, dass dieses Programm dem Priestercodex vorangegangen sei. Ezechiel hat diesen noch nicht gekannt; wie hätte er es als Prophet gewagt, heilige, mosaische Satzungen zu verändern oder abzuschaffen? Da aber dennoch einzelne Bestimmungen sowohl bei ihm als im Priestercodex vorkommen, wird dann weiter geschlossen, dass seine Zukunftsthora eine Vorbereitung des Priestercodex, also ein Mittelglied sei in der Entwicklung des Gesetzes vom Deuteronomium zum Priestercodex hin.[1])

Demnach sei die Entstehung des Priestercodex nach Ezechiel, also nach 570 anzusetzen, aber vor 458, in welchem Jahre der Priester und Schriftgelehrte Esdras nach Jerusalem zog, um die dortige Judengemeinde zu reformieren „nach dem Gesetze Gottes, das in seiner Hand" war. Dem Esdras wird deshalb der Abschluss des Priester-

[1]) Vgl. Cornill, Einleitung, S. 64 ff. Wellhausen, Prolegomena, S. 62 ff., 107 ff., 122 ff.

codex zugeschrieben, den eine ganze Schule von gelehrten Priestern im Laufe der Zeit in Babylon verfasst haben soll. Esdras wagte es aber nicht, sogleich bei seiner Ankunft in Jerusalem, sondern erst 14 Jahre später, um 444, mit seinem Gesetze hervorzurücken, womit er dann freilich, in seinen Plänen von Nehemias unterstützt, einen durchschlagenden Erfolg erzielte.[1]) Das Jahr 444 ist also nach Wellhausen[2]) das Geburtsjahr des Priestercodex oder des mosaischen Gesetzes. Die Eingliederung des Gesetzes in den Pentateuch ist nach einigen auch schon damals durch Esdras, nach anderen erst gegen 400 vor Christus erfolgt.[3])

C. Gegenkritik.

12. Die bisher dargelegte Kritik des mosaischen Gesetzes, sowie der entsprechende Aufbau der Geschichte Israels und seines Gesetzes ist grundfalsch und darum auch vor dem Forum der Wissenschaft unhaltbar.

Dies ergibt sich zunächst aus den Consequenzen, die bei Beurtheilung des Christenthums nothwendigerweise hervortreten. Das Christenthum ist eine historische Thatsache, welche in der Geschichte seit fast zwei Jahrtausenden fortdauert; es ist eine Anstalt, die sich selbst den Beruf zuschreibt, den religiösen Irrthum zu überwinden, die Sitten der Völker zu veredeln, die Welt geistig umzugestalten. Wo immer es aufgetreten ist und in der Menschheit Aufnahme gefunden, hat es diesen Beruf erfüllt, insoweit die Völker seinen Geist sich angeeignet haben. Dabei hat es durch seine Macht über die widerstrebendsten Elemente und durch seinen unbesiegbaren Widerstand gegen alle Angriffe der verschiedensten Art eine innere Kraft bewiesen, wie sie bei keiner anderen Institution der Welt sich findet.

Das Christenthum nun ist mit dem mosaischen Gesetze unzertrennlich verbunden; es behauptet von sich selbst, dasselbe zur Grundlage zu haben und nur jene Berechtigung zu besitzen, die es als Erfüllung des alten Testaments beanspruchen darf. Die heiligen Schriften des alten Testaments, vorab die Bücher des Gesetzes, hat es wie ein legitimes Erbe zu seinem Eigenthum gemacht.

Wegen dieses Zusammenhanges darf die Beurtheilung des mosaischen Gesetzes vor dem Christenthum nicht Halt machen, sondern muss sich, durch die Consequenz genöthigt, auch auf dasselbe erstrecken.

---

[1]) Vgl. I. Esd. 7 ff.; II. Esd. 8 ff.

[2]) Vgl. Proleg., S. 423 ff.

[3]) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 86.

Ist die moderne Kritik des Gesetzes im Rechte, dann unterliegt das Christenthum dem gleichen Urtheile, welches sie über dessen Grundlage, den Mosaismus, fällt: es ist die Fortsetzung einer in der ganzen Weltgeschichte unerhörten Täuschung, die Weiterspinnung des Jahrhunderte alten, wenn auch theilweise gut gemeinten Gewebes von Lug und Trug; es ist umso verwerflicher, als der auf Moses und sein Gesetz sich berufende Stifter des Christenthums sich sogar selbst als Gott ausgegeben hat.[1] Es ist leicht begreiflich, dass die Kritik, wenn sie diese Consequenz auch nicht scheut, selbe doch nicht mit so deutlichen Worten ausdrückt, sondern lieber mit Phrasen umschreibt. Aber die Wissenschaft muss den richtigen Ausdruck ihrer Doctrin vertragen. — Auch gibt es manche Vertreter der Wellhausen'schen Kritik, welche die Inconsequenz begehen und an der Gottheit der Person Christi und darum auch am göttlichen Ursprunge des Christenthums festhalten.

Bei der oben festgestellten Folgerung hat nun die Gegenkritik vor allem einzusetzen. Sie kann entweder davon ausgehen, dass die Göttlichkeit des Christenthums durch unwiderlegliche Gründe wissenschaftlicher Natur erhärtet ist, und von diesem Urtheile aus zur Beurtheilung der Kritik des Gesetzes vorwärts schreiten. Es steht aber der gläubigen Wissenschaft noch ein anderer Weg offen; sie kann sich mit dem Nachweise begnügen, dass die moderne Kritik bei Erklärung der Thatsache des Christenthums das Princip des hinreichenden Grundes, also ein logisches Grundgesetz, preiszugeben genöthigt ist. Die Thatsachen müssen zu dem Grunde, aus dem sie zu erklären sind, im richtigen Verhältnisse stehen. Der mehr als tausendjährige Bestand des Christenthums, die geistige Umwandlung der Menschheit durch dasselbe sind die Thatsachen; und als Grundlage hiefür sollen ein Gewebe von frevelhaften Täuschungen, der Wahnwitz eines „verarmten Geschlechtes", die erbärmliche Selbstsucht einer einzelnen Menschenclasse dienen? Eine Theorie, die ihre Vertreter nöthigt, solche logische Ungeheuerlichkeiten hinzunehmen, hat auf das Lob wahrer Wissenschaftlichkeit, besonders auf das Monopol derselben keinen Anspruch.

13. Wie die besprochene Consequenz der Wellhausen'schen Theorie über den Ursprung des Gesetzes, so hält auch ihre religionsgeschichtliche Voraussetzung vor der Wissenschaft nicht stand.

α) Es ist vor allem falsch, dass die Religion überhaupt eine sogenannte natürliche Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen durchgemacht habe, und dass insbesondere der Monotheismus

[1] Vgl. Flunk, a. a. O. S. 497.

erst aus dem Polytheismus entstanden sei. Die Religionsgeschichte beweist vielmehr den Satz: „**Der Monotheismus war der Anfang, der Polytheismus ist die Ausartung.**"[1]) Insbesondere stellt die Wissenschaft die Thatsache einer **Uroffenbarung** fest, ohne die der Entwicklungsgang der Religionen nicht begriffen werden könnte.[2])

Die moderne Theorie über den Ursprung des Monotheismus steht in Widerspruch mit dem, was die Religionsgeschichte über den Entwicklungsgang des Polytheismus lehrt. Die Religionen der alten Völker weisen ausnahmslos eine fortschreitende Vermehrung der Zahl ihrer Götter auf. Aber nicht bloß **weniger** sind der Götter, je weiter man in der Vergangenheit hinaufsteigt; ganz analog tritt auch das Gottesbewusstsein der Heiden **wahrer und reiner** uns entgegen. Diese Thatsache ist nur aus einem früheren Monotheismus erklärbar; ja „die Rückerinnerung an den früheren Zustand macht sich auch zur Zeit der größten Verkommenheit immer noch als ein gewisser monotheistischer Zug geltend".[3]) Dieses durch die Geschichte gewonnene Resultat wird bei manchen Völkern sogar durch Sprachenvergleichung bestätigt.[4])

Was speciell die **Semiten** betrifft, welche wegen der Abstammung Israels von ihnen hier besonders in Frage kommen, so finden wir unter den diesen Stämmen zugehörigen Culturvölkern des Alterthums schon in sehr früher Zeit den **Polytheismus** ausgebildet, und gewiss schon vor Abraham war er beim größten Theile derselben die herrschende Religion geworden. Jedoch ist nicht die ganze semitische Götterwelt auf einheimischem Boden entstanden, sondern zum Theile auf **Einflüsse von außen** zurückzuführen. Sobald die polytheistische Anschauung den Sieg errungen hatte, nahmen die Semiten, einem gewissen Zuge der verirrten Frömmigkeit folgend, **fremdländische** Götter, mit denen sie, sei es durch friedlichen Verkehr, sei es durch Kriege mit auswärtigen Völkern, bekannt geworden waren, in ihren

---

[1]) „Die Cardinalfrage ist einfach die: Hat die israelitische Religion mit dem Monotheismus begonnen, wie es das Gesetz darstellt, oder mit Polytheismus, wie von der Kritik und Religionsgeschichte behauptet wird? Ist die alttestamentliche Religionsgeschichte nichts weiteres als ein Zweig der semitischen Religionsgeschichte und nach evolutionistischen Anschauungen zu behandeln? Oder muss in ihr ein übernatürliches Element, eine besondere Offenbarung Gottes anerkannt werden? Würde diese Frage verneint, so wäre allerdings das alte Testament, so wie es vorliegt, unbegreiflich, aber es wäre selbst der allgemeine Gang der Religionsgeschichte ohne irgendeine Uroffenbarung unbegreiflich. Nicht einmal der Polytheismus, welcher als Anfang postuliert, aber nicht erwiesen wird, wäre begreiflich. Auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen können wir unbedingt antworten: Der Monotheismus war der Anfang, der Polytheismus ist die Ausartung" (**Schanz**, a. a. O. S. 107).

[2]) Vgl. **Schanz**, a. a. O. S. 5 ff.

[3]) **Pesch** S. J., Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach" 1890, S. 108 (vgl. S. 106—127).

[4]) Vgl. **Weiß** O. P., Apologie des Christenthums, II. Band. Freiburg i. B., 2. Aufl., 1890, S. 219 ff.

Cultus auf. Diese fremden Götter wurden neben den einheimischen verehrt, wohl auch mit denselben in verschiedener Weise combiniert, was wiederum neue Gottheiten schuf.

Eine sehr wichtige Beeinflussung in dieser Hinsicht datiert aus frühester Zeit; denn gerade jene Semiten, welche für die alte Geschichte eine Bedeutung erlangt haben, trafen überall schon bei der ersten Ansiedelung mit Chamiten zusammen und geriethen, eben weil diese culturell weit überlegen waren, in mehrfache Abhängigkeit von ihnen. Dies gilt besonders von der Religion, woraus sich die zwei grundverschiedenen Auffassungen erklären, welche die Religion der Semiten aufweist. Den Chamiten ist nämlich die Vergötterung der Natur (Naturdienst) von Hause aus eigen; darum besonders die Verehrung der Sonne, durch deren Einwirkung das Naturleben bedingt ist, und die Verbindung der Gottheit mit dem Geschlechtsleben, das nur in der Natur sich zeigt. Diesem niedrigen Standpunkte entgegen, weisen schon die semitischen Namen der Gottheit Baal, Adonis und Melech darauf hin, dass bei den Semiten eine reinere und höhere Auffassung der Gottheit einheimisch war. Ihnen war Gott ursprünglich der über die Natur erhabene und von ihr unabhängige, persönliche Herr der Natur, der, im Himmel thronend, die Welt beherrscht und die Geschicke der Menschen mit Freiheit leitet. In dieser Anschauung verräth sich der ursprüngliche Monotheismus. — Die verschiedenen Epitheta, welche die semitische Hauptgottheit trägt, lassen noch deutlich den Weg erkennen, auf dem der Monotheismus untergieng. Die Gottheit wurde nach verschiedenen Orten, wo sie besondere Verehrung genoss, nach verschiedenen Symbolen und Formen der Erscheinung und Thätigkeit verschieden benannt, bis endlich die Idee der wesentlichen Einheit verloren gieng und die ursprüngliche mehrfache Auffassung der einen Gottheit einer Vielheit von Göttern den Platz einräumte (vgl. S. 259 f.).

Vgl. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888, S. 253 ff. Grau, Gottes Volk und sein Gesetz, Gütersloh 1894, S. 17 ff.

14. β) Einen ganz anderen Entwicklungsgang als bei den übrigen semitischen Völkern hat die Religion in Israel genommen.

1) Hier war der Monotheismus, und zwar von Anfang an die einzig legitime Religionsform; er blieb dies auch, wenngleich nicht ohne Kampf, in den folgenden Jahrhunderten und gelangte in der späteren Zeit zur unbestrittenen Herrschaft. Diese letzte Thatsache allein ist schon ein vollgiltiger Beweis gegen die Anwendung der modernen Entwicklungstheorie auf Israel. Denn gar nirgends in der ganzen Religionsgeschichte findet sich ein Analogon dafür, dass sich ein Volk aus dem Polytheismus zu einem so reinen Monotheismus durch die Wirksamkeit rein natürlicher Kräfte emporgearbeitet habe. Wir sind darum nicht berechtigt, so etwas für Israel anzunehmen.[1])

2) Dieser Schluss findet durch das, was wir über die frühere Geschichte der Religion Israels wissen, seine volle Bestätigung. Es

[1]) Vgl Schanz, a. a. O. S. 109 ff.

ist wahr, dass der Monotheismus Jahrhunderte lang im Kampfe gegen den Götzendienst war. Aber gerade in diesem Kampfe tritt uns immer die Verehrung des einen Gottes Jahve als das Ursprüngliche und Einheimische, die Vielgötterei hingegen als etwas Ausländisches, das sich in Israel erst eindrängen will, entgegen, weshalb auch die verschiedenen Götter ausdrücklich im allgemeinen als „andere", „fremde" und „neue", im einzelnen als egyptische, chanaanäische, assyrische, kurz, als Götter jener Völker bezeichnet werden, mit denen Israel jeweilige Beziehung hatte (vgl. Exod. 20, 3; Deut. 32, 17; Jos. 23, 7; 24, 14—17; Richt. 2, 12 ff. 2c.). Während nun die Herübernahme fremder Götter bei den Heiden als ein Act der Frömmigkeit galt, erscheint sie in Israel von Anfang an aufs strengste verpönt und als ein „Verlassen Jahves", „Vertauschen mit fremden Göttern", besonders häufig als geistlicher „Ehebruch" gebrandmarkt. Die Beweiskraft dieser Thatsache wird nicht im mindesten dadurch geschwächt, dass mitunter viele, sogar die Mehrheit des Volkes Götzendienst geübt hat. Denn die Legitimität der Religion richtet sich nicht nach der Übung und dem Hange der Menge, sondern nach jenen Männern, welche auf religiösem Gebiete als Nachfolger Mosis anzusehen sind. Moses, Josue, die Richter und die Propheten haben ausnahmslos den Monotheismus vertreten, und das Priesterthum selber bietet dazu — Ausnahmen abgerechnet — keinen Gegensatz.

Aber selbst jener Theil des Volkes, der oft genug dem Hange zum Götzendienste nachgab, hat besonders durch die Wahl der theophoren Personennamen gezeigt, dass der Monotheismus die ursprüngliche religiöse Überzeugung sei und tief im Herzen des Volkes wurzle. Wie es bei den Semiten überhaupt von altersher üblich war, sich nach irgend einem Gotte zu benennen, so haben auch die Israeliten mit Vorliebe zusammengesetzte Personennamen gebraucht, deren ein Element ihren Gott bezeichnete. Waren sie ursprünglich Polytheisten, so müssten uns in der Geschichte Namen begegnen, welche durch Zusammensetzung mit dem Namen irgend eines ihrer angeblichen Götter gebildet sind. „Solche Namen sucht man aber vergeblich. Auch in den Zeiten, welche als die der schlimmsten Abgötterei bezeichnet werden, erscheint in den israelitischen Personennamen nicht ein einziger ausländischer Gottesname, zum Zeichen, wie das Volk, auch wenn es dem Baal und der Astarte opferte, immer sein Unrecht fühlte und sich nie durch Nennung derselben als ihren Verehrer kennzeichnen mochte."[1])

Die Thatsache des Kampfes zwischen Monotheismus und Polytheismus ist also keineswegs ein Beweis gegen die Ursprünglichkeit der erstgenannten Religionsform, im Gegentheile, gerade die gefährlichste Phase dieses Kampfes, das Ringen gegen den phönizischen Baalscult seit der Nieder=

[1]) Bäthgen, a. a. O. S. 140.

lassung in Chanaan, liefert ein triftiges Argument für den Monotheismus des alten Israel. Da Israel durch die Mischehen in die engste Beziehung zu den Chanaanäern kam und, weil culturell viel tiefer stehend, in mannigfacher Hinsicht in Abhängigkeit von ihnen gerieth, so würde es gewiss „vollständig dem Glauben derselben anheimgefallen sein, wenn es nicht von altersher im Besitze eines so ganz anders gearteten Gottesglaubens gewesen wäre und dieser alte Gottesglaube bereits so feste Wurzeln im Volke geschlagen hätte, dass er, wenngleich zeitweilig erschüttert, nie aber vollständig ausgerottet werden konnte".[1])

3) Die in der Geschichte Israels vielfach bezeugte Übung des Götzendienstes beweist also nur soviel, dass es der großen Menge nicht gelungen ist, die von außen drohende Gefahr des Polytheismus immer zu überwinden. Darum war es auch von Zeit zu Zeit nothwendig, dass die Führer des Volkes dem Einreißen des Polytheismus sich energisch entgegenstellten. Als dringende Aufforderung, dem Glauben der Väter ohne Halbheit treu zu bleiben, und nicht als Provocierung eines Israel freigestellten Volksbeschlusses über die anzunehmende Religion ist demnach Josues Schlussrede aufzufassen. Ebenso wie Josue haben auch die Verfasser der historischen Bücher dort, wo sie vom Götzendienste in Israel berichten, diesen immer verurtheilt und als strafwürdig hingestellt und schon dadurch ihn als Abfall und nicht als erlaubte Religion gekennzeichnet.

Durch das Gesagte finden auch die anderen Einwürfe der Gegner ihre Erledigung. Die Analogie der anderen semitischen Völker berechtigt zu keinem sicheren Schlusse auf die Religion Israels, höchstens zu Vermuthungen, die hier aber deshalb nicht am Platze sind, weil wir über die Religion Israels durch geschichtliche Quellen aufs genaueste unterrichtet sind. Dass die religiösen Einrichtungen, sowie der sprachliche Ausdruck gegenseitige Berührungspunkte aufweisen, ist selbstverständlich und beweist höchstens soviel, dass zwischen diesen Völkern früher auch eine religiöse Einheit bestanden hat, nicht aber, dass diese der Polytheismus gewesen sei. — Darum hat auch das Menschenopfer Abrahams mit dem Polytheismus nichts zu thun, da es im monotheistischen Berichte der Bibel eine vollkommen befriedigende Erklärung findet. — Der Gottesname Elohim kann umsoweniger als Überbleibsel oder als Erinnerung an früheren Polytheismus angesehen werden, da er selbst bei den Propheten und den nachexilischen Schriftstellern häufig vorkommt. Der Plural des Gottesnamens ist der Pluralis maiestatis sive excellentiae und wird „absichtlich gebraucht, um die Größe, Majestät und Herrlichkeit Gottes hervorzuheben, wahrscheinlich aber auch aus dem tieferen Grunde, weil der in seiner Wesenheit eine wahre Gott nicht bloß die Fülle aller guten Eigenschaften und

[1]) Bäthgen, a. a. O. S. 202.

Vollkommenheiten, sondern auch eine Mehrheit von Hypostasen oder Personen umfasst".[1])

Wenn nach dem Gesagten der Monotheismus Israels so alt ist wie das Volk selbst von den ersten Anfängen der Patriarchengeschichte an, so soll damit eine fortschreitende Entwicklung der Gottesidee in Israel nicht geleugnet werden; nur darf dieser Fortschritt nicht rein natürlichen Ursachen, sondern er muss vielmehr dem planmäßigen Fortschritte der göttlichen Offenbarung zugeschrieben werden.

15. Die heilige Schrift berechtigt uns nun diesbezüglich zur Aufstellung folgender Sätze:

1) Wie es im Vaterhause Abrahams in religiöser Hinsicht ausgesehen habe, ist aus der Bibel nicht genau zu entnehmen. Dass in demselben die Reinheit des Glaubens in größter Gefahr gewesen und vielfach schon Schiffbruch gelitten hatte, ist aus Jos. 24, 2 ersichtlich: Abraham aber, mit dem die Geschichte der israelitischen Religion beginnt, war ein Monotheist, wenn anders ein Wort des biblischen Berichtes über ihn auf Wahrheit beruht. Wohl hauptsächlich zur Sicherstellung seines Glaubens für ihn und seine auserwählte Nachkommenschaft wurde er aus dem Kreise seiner Familie herausgehoben und auf einen anderen Boden übersetzt. Damit ist zugleich angedeutet, wo die Gefahr für den Monotheismus des auserwählten Volkes liegt. Sie besteht in der Berührung mit den Heiden. Schon im Zeitalter der Patriarchen entgeht der reine Monotheismus nur mit Mühe dieser Gefahr. Selbst der Verkehr mit der heimatlichen Familie in Haran gibt zur Herübernahme, wenn nicht des Götzendienstes, so doch eines unerlaubten Cultus Veranlassung (vgl. Gen. 31, 19. 30).

2) Über die religiösen Zustände Israels in Egypten ertheilt uns die Bibel keine directen Aufschlüsse. Die Thatsache jedoch, dass Moses mit Berufung auf die Offenbarung des Gottes der Väter beim Volke Glauben gefunden und es für seine weitgehenden Pläne gewonnen hat, ist ein Beweis dafür, dass der wahre Glaube aus der Patriarchenzeit herübergerettet wurde als eine feste Grundlage, ohne welche Moses seine großartige Aufgabe nicht einmal hätte in Angriff nehmen können. Dabei muss freilich als selbstverständlich zugegeben werden, dass der Monotheismus des schädigenden Einflusses der egyptischen Religion sich nicht hatte erwehren können und darum in den weiten Schichten des Volkes „vielfach entstellt und mit heidnischen Superstitionen zersetzt war".[2]) Nicht bloß der egyptische Thierdienst fand im Volke Eingang, wie aus der Verehrung des goldenen Kalbes (Exod. 32, 1 ff.) ersichtlich ist, sondern noch mehr der semitische Molochdienst, dessen Hütte (eine goldene Lade mit den Heiligthümern des Götzen) die Israeliten mit sich in die Wüste trugen (Am. 5, 26; vgl. Ezech. 20, 26). Aufgabe des Moses war es, die Religion seines Volkes von unechtem Beigemisch zu reinigen, wie auch in seinem eigenen Geiste der von den Vorfahren ererbte Gottesbegriff durch Gebet

---

[1]) Holzammer, Artikel „Elohim" im Kirchenlexikon, IV., S. 427. Bäthgen, a. a. O. S. 132 ff.

[2]) Vgl. Himpel, Über das Wesen des Mosaismus und Bedeutung desselben für die frühere Zeit der Geschichte Israels, „Theologische Quartalschrift" 1873, S. 297 ff. Scholz, Theologie des alten Bundes, I., S. 31 ff.

und eigenes Nachdenken, vorab durch die unmittelbare Offenbarung Gottes (vgl. Exod. 3, 6 ff.; 6, 2 ff.), vertieft, bereichert, kurz, vervollkommnet wurde.

3) In Chanaan trat nothwendigerweise die alte Gefahr in den Vordergrund, die Gefahr des Abfalles wegen der Berührung mit den heidnischen Einwohnern. Wie die Geschichte der Richterperiode lehrt, war Israel in den meisten Fällen nicht imstande, diese Gefahr zu überwinden (vgl. S. 258 ff.). Aus dem Deuteronomium ersehen wir, mit wie richtigem Blicke Moses sie erkannt und ihr entgegengearbeitet hat. Wenn die große Menge des Volkes wenigstens vorübergehend die Reinheit des Glaubens dem friedlichen Verkehre mit den Chanaanäern geopfert hat, so dürfen wir uns umsoweniger darüber wundern, dass selbst bei hervorragenden Männern unrichtige Vorstellungen vom Gotte Israels und von der besten Weise, ihn zu verehren, sich bilden konnten. Insbesondere mochte die Anschauung der heidnischen Nachbarvölker von der territorialen Beschränkung ihrer nationalen Götter bei manchen Israeliten ebenfalls eine beschränkte Auffassung von der Macht und dem Herrscherrechte Jahves begünstigen; darum kann man sogar die Worte Jephtes (Richt. 11, 24) als Ausdruck seiner religiösen Anschauung nehmen, ohne dadurch genöthigt zu sein, irgend einen Schluss über die ursprüngliche religiöse Gestaltung in Israel zu ziehen. Dasselbe gilt von dem Menschenopfer, das derselbe Richter vor seinem Siege gelobt hat (vgl. S. 265 ff).

4) Der letzte Richter Samuel hat eine religiöse Erneuerung durchgeführt, die durch den politischen Aufschwung der damaligen Zeit gefördert wurde. Die ersten Könige erkannten es als ihre Aufgabe, die Verehrung Jahves mit dem Aufgebote staatlicher Machtmittel kräftig zu fördern. In dieser Zeit erhielt der Monotheismus eine neue Stütze durch den äußeren Glanz des religiösen Cultus und durch die religiösen Lieder, von denen gewiss viele Gemeingut des Volkes wurden. Wohl nie war der Monotheismus vor dem Exil so unbestritten in Herrschaft wie unter David und während der ersten Periode der salomonischen Regierung.

5) Seitdem aber Salomon anfieng, mit schlechtem Beispiele voranzugehen, und den regsten Verkehr mit heidnischen Völkern inaugurierte, mussten die Verhältnisse neuerdings trüber werden. Die Gefahr, dass der Monotheismus dem heidnischen Wesen, das unter der Herrschaft der späteren Könige in Israel immer mehr Eingang fand, zum Opfer falle, wurde immer größer. Da kam aber eine neue geistige Macht dem Glauben der Väter zuhilfe: der Prophetismus, dem ebenfalls die Doppelaufgabe zukam, den reinen Gottesbegriff zu retten und noch weiter auszubilden.[1]) Je mehr sich das Heidenthum in Israel breit machte, umso muthiger traten die Propheten als Vorkämpfer des Monotheismus auf. Aber erst als ihr Wort durch die Zerstörung des Staatswesens, dieser furchtbaren Erfüllung der uralten Drohprophezien, bestätigt wurde, gelang ihnen das Rettungswerk, welches früher durch Jahrhunderte hindurch keine Aussicht bot. Die weitere Ausbildung des Gottesbegriffes und der Religion überhaupt haben sie vorzüglich durch ihre messianischen Weissagungen bewerkstelligt, durch welche der Lehre Christi und seiner Apostel der Weg derart geebnet wurde, dass der Herr zu diesen sagen konnte: „Ich habe Euch geschickt zu ernten, was Ihr nicht gearbeitet habet;

---

[1]) Vgl. Himpel, a. a. O. S. 314 ff. Scholz, a. a. O. S. 77.

andere haben gearbeitet, Ihr aber seid in ihre Arbeit eingetreten" (Joh. 4, 38). — Vgl. Nikel, Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit, Paderborn 1893. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1884. Bäthgen, a. a. O. S. 179 ff.

16. Ebenso unhaltbar wie die religionsgeschichtliche Voraussetzung ist auch die darauf beruhende Geschichte des mosaischen Gesetzes selbst.

Wir prüfen zunächst die Beweise für den Satz: „Das Gesetz hat bis in die spätere Königszeit nicht existiert", und zwar:

α) das Argumentum e silentio. — Es hätte nichts zur Sache, wenn einzelne Bücher der vorexilischen Periode vom Gesetze keine Erwähnung thun, vorausgesetzt, dass ihr Zweck keine dringende Veranlassung hiefür bot.[1]) Dasselbe gilt, wenn so manche Vorschriften des Gesetzes in der älteren Literatur überhaupt keine Erwähnung finden; es genügt, auf die Menge und das Detail der Vorschriften hinzuweisen, welche größtentheils nur für einzelne Classen galten und darum im Rahmen der wenigen vorhandenen Geschichtsbücher auch keinen Platz hatten. Beweiskräftig wäre dieses Argument nur dann, wenn in der gesammten älteren Literatur sich keine Spur des Gesetzes finden würde. Dies ist aber nicht der Fall; im Gegentheile, Hinweise, entweder auf ein durch Moses gegebenes Gesetz im allgemeinen oder auf bestimmte Vorschriften desselben im einzelnen, kommen in allen Büchern vor und sind so häufig, dass man seit jeher gerade hierin einen schwerwiegenden Beweis für die Existenz und das hohe Alter des Gesetzes und des Gesetzbuches erblickt hat.[2])

β) Dasselbe gilt von dem anderen Argument, welches wir in die Worte zusammenfassen können: „Das Gesetz wurde nicht geübt, also hat es auch nicht bestanden." Die Schlussfolgerung ist nur dann gerechtfertigt, wenn das Antecedens so allgemein wahr ist, wie es lautet, und der darin bezeichnete Zustand in den Geschichtswerken als legitim hingestellt wird. Das gerade Gegentheil davon aber berichten uns die heiligen Bücher. Nicht bloß, dass diese häufig genug theils von der Übung, theils von der Einschärfung verschiedener Gesetzesvorschriften Mittheilung machen; wo von einer entgegengesetzten Handlungsweise berichtet wird, geschieht dies im großen und ganzen fast immer so, dass

---

[1]) Dies ist z. B. in Bezug auf Richt. 1—16 der Fall; cf. Hummelauer, Commentarius in libros Iudicum et Ruth, Parisiis 1888, pag. 19.

[2]) Vgl. August Scholz, Einleitung in die hl. Schriften, Köln 1845, II., S. 35 ff., wo die betreffenden Schriftstellen vom Buche Josue an gesammelt und besprochen sind.

dieselbe als sündhaft, verboten, also einem in Kraft bestehenden Gesetze widersprechend, gebrandmarkt wird. Dies gilt vorzüglich von den besonders in den Königsbüchern häufig erwähnten Bamoth oder Höhen. Also nicht gegen, sondern für das Gesetz geben die heiligen Geschichtsbücher Zeugnis.

17. Für unsere Zwecke genügt es, auf folgende Daten hinzuweisen:

1) Nicht ganz ein Jahrhundert vor Josias hat der König Ezechias (727—698) eine Cultusreform durchgeführt, die IV. Kön. 18, 3—6 kurz erwähnt wird mit Hinweis auf das mosaische Gesetz. Er hat die Höhen abgeschafft „und befohlen, vor dem Altar in Jerusalem allein zu beten", was sogar der assyrische Feldherr Rabsaces in seiner Rede an die Belagerten anführt (V. 22), offenbar um gegen den König wegen der dem Volke missliebigen Reform Stimmung zu machen. Ein ausführlicher Bericht über diese Reformthätigkeit des frommen Königs findet sich II. Paral. 29—31, wo eine Menge Bestimmungen des Priestercodex als zu Recht bestehend und wiederum eingeführt erwähnt werden, so z. B. über den Opferritus, das Cultuspersonale, die levitischen Reinigungen, die Feste u. s. w. Welches Gewicht man gerade auf die Einheit der Cultusstätte legte, ist daraus ersichtlich, dass sogar in das Gebiet des nördlichen Reiches Boten gesandt wurden, um dessen Bewohner zur Theilnahme am Paschafeste einzuladen. Es wird noch eigens erwähnt, dass ein so großartiges Pascha seit den Tagen Salomons noch nie gefeiert worden sei. (30, 26).[1]

2) Die Königsbücher verurtheilen an den Herrschern von Juda hin und hin, dass sie die Einheit der Cultusstätte nicht beachtet haben. Diese missbilligende Kritik beginnt bereits III. Kön. 3, 3, wo Salomon vorgeworfen wird, dass er auf den Höhen geopfert habe.

3) In den Büchern Samuels ist schon gleich anfangs von der Stiftshütte, den periodischen Wallfahrten, vom Opferrituale, vom Hohenpriester, von Übertretung des Gesetzes, von der Bundeslade u. s. w. die Rede, und auch im Laufe der Geschichte kehren die Hinweise auf das Gesetz häufig wieder.

4) Auch im Richterbuche finden sich mehrere Hinweise auf Gesetzesbestimmungen, wie z. B. auf die Stiftshütte in Silo, den Opfercultus daselbst, die Bundeslade, den Hohenpriester (Phinees, den Enkel Aarons) und dessen Orakel (20, 26—28) u. s. w.[2]

5) Im Buche Josue endlich, welches unmittelbar an den Pentateuch anschließt, ist gleich anfangs vom geschriebenen Gesetze die Rede, das Moses gegeben habe und vor allem seinen Nachfolger verpflichte (1, 7. 8). Josue hinwieder hat gegen Ende seines Lebens das Volk ermahnt, unverbrüchlich festzuhalten an den Geboten, die im Gesetzbuche Mosis geschrieben sind (23, 6). Wie sehr aber gerade die Einheit der Cultusstätte damals in der religiösen Überzeugung des Volkes festgewurzelt war, ist aus dem Jos. 22 erzählten Ereignisse ersichtlich, wonach das Volk die Errichtung eines zweiten Opferaltars für einen Abfall vom legitimen Cultus hielt.

18. γ) Aber gerade hier bieten uns die Gegner eine neue Instanz

[1]) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 125.

[2]) Cf. Hummelauer, l. c. pag. 18 sq.

als Ergebnis der Textkritik. Wellhausen und seine Schule weisen nämlich jede derartige Berufung auf Stellen der historischen Bücher, die irgendwie die Existenz des Gesetzes bezeugen, als durchaus unstatthaft mit der Motivierung zurück, dass alle diese Stellen nicht einer objectiven Geschichtsschreibung zugehören, sondern das Werk systematischer, tendenziöser Geschichtsfälschung im Interesse des nachexilischen Gesetzes seien. Den Anfang hierin habe der Verfasser des Priestercodex gemacht, indem er, um dem neu einzuführenden Gesetze die gewünschte Anerkennung zu verschaffen, dasselbe bereits in die graue Vorzeit zurückverlegt, Gott als Urheber, Moses als Vermittler hingestellt und die ganze Wüstengesetzgebung, vor allem die Stiftshütte, als Centrum des Cultus, sowie die Gesetzesübung während des Wüstenzuges frei erdichtet und in die Zeit des Wüstenaufenthaltes „projiciert" habe. Das wäre freilich Geschichtsfabrication in des Wortes vollster Bedeutung.

Sie konnte aber nicht isoliert bleiben. Nachdem einmal das Gesetz im Gesetzbuche selbst als Anfang der Geschichte Israels hingestellt war, musste die ganze Geschichte Israels, die dazu natürlich nicht passte, entsprechend umgearbeitet werden. Dies ist zunächst durch die Abfassung der Bücher Paralipomenon geschehen. Darin wird die ganze Geschichte Israels, respective Judas, vom Standpunkte des Gesetzes aus, sozusagen als Geschichte desselben dargestellt und dabei als leitender Grundsatz jener religiöse Pragmatismus hineingetragen, den wir bereits als eine „Fiction der Propheten" kennen gelernt haben.[1])

Es folgte ein weiterer Schritt. Die neue Geschichtsschreibung widersprach der älteren an allen Ecken. Die Consequenz nöthigte zu einer Umarbeitung der bereits vorhandenen historischen Literatur nach denselben Grundsätzen. Durch Interpolationen und mannigfache Veränderungen wurden Hinweise auf das mosaische Gesetz erzeugt und die diesem entgegenstehende Übung, die nun einmal nicht ausgemerzt werden konnte, als Übertretung desselben hingestellt. Diese

---

[1]) „Die Chronik (Paralipomenon) dagegen legt das Gesetz — und zwar im vollen Umfange das ganze pentateuchische Gesetz, namentlich aber den darin dominierenden Priestercodex — nicht bloß ihrem Urtheile über die Vergangenheit zugrunde, sondern dichtet auch die Thatsachen in jene von jeher giltige Norm um und denkt sich das alte hebräische Volk genau nach dem Muster der späteren jüdischen Gemeinde, als einheitlich gegliederte Hierokratie, mit einem streng centralisierten Cultus von genau vorgeschriebener Form an der heiligen Stätte zu Jerusalem" (Wellhausen, Proleg., S. 195).

Umgestaltung hatte schon vor der definitiven Feststellung des Priestercodex begonnen, weil bereits das Deuteronomium mit der alten Geschichte sich nicht mehr vertrug. Man fieng also an, diese in den Büchern Samuels und der Könige deuteronomistisch umzugestalten, worauf sie noch in sehr später Zeit eine wenn auch nur wenig kennbare Überarbeitung im Sinne des Priestercodex erhielten.[1])

19. Auf diesem Wege wird es der Kritik ein Leichtes, alle Gegengründe aus den heiligen Büchern als nichtssagend abzuweisen; sie spricht aber auch dadurch über sich selbst das Urtheil. Diese ganze Beweisführung ist nämlich ein großartiger circulus vitiosus; denn erst die durch die Kritik gesäuberten Bücher werden von ihr als Beweisquellen verwendet, um die späte Entstehung des Gesetzes darzuthun. Dass aber diese Bücher tendenziös überarbeitet, also zu säubern, insbesondere, dass die historischen Theile des Priestercodex nur erfunden seien, wird wiederum daraus bewiesen, dass das Gesetz erst nach dem Exil entstanden sei, also ein Hinweis darauf in der Literatur nur auf Grund zielbewusster Fälschung vorkommen könne. Insbesondere Wellhausen versteht es, dieses unwissenschaftliche Vorgehen durch eine blendende Sprache zu verdecken, den Mangel gründlicher Beweise, wenn es noth thut, durch eine überraschend dreiste Sprache zu ersetzen oder mit „wohl nicht", „kaum", „wahrscheinlich" zu beginnen und im Gange der Darstellung unvermerkt ein „gewiss nicht", „unmöglich", „gewiss", „zweifelsohne" u. s. w. unterzusetzen.[2])

Gegenüber einer solchen geradezu leichtsinnigen Methode, die Echtheit der historischen Bücher zu beanstanden, kann sich ferner die gläubige Wissenschaft mit voller Beruhigung auf die Resultate berufen, welche besonders durch die Egyptologie und Assyriologie zutage gefördert wurden. Bereits haben diese Wissenschaften so viele Angaben

---

[1]) „Die alten Volksbücher, die harmlos an den verwerflichsten Sitten und Einrichtungen vorübergiengen, bedurften einer gründlichen Aptierung nach der mosaischen Form, um sie für die neue Zeit verwertbar, verdaulich und erbaulich zu machen .... In der Chronik wird die Vergangenheit auf Grund des Gesetzes umgedichtet; jeweilige Übertretungen kommen vor, aber nur als Ausnahmen von der Regel. In den Büchern der Richter Samuelis und der Könige wird die Thatsache des radicalen Abstandes der alten Praxis vom Gesetze im ganzen nicht in Abrede gestellt. In einzelnen Fällen zwar wird die Vergangenheit auch hier auf Grund des Ideals umgedichtet, in der Regel aber doch nur verurtheilt" (Proleg., S. 307; vgl. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs, Berlin 1889, S. 254 ff.).

[2]) Vgl. Selbst, a. a. O. S. 585 ff. Schanz, a. a. O. S. 134 ff.

der heiligen Bücher in überraschender Weise bestätigt, dass man die Grundsätze der soliden Geschichtswissenschaft verleugnen muss, um die Geschichte Israels so auf den Kopf zu stellen, wie es die Schule Wellhausens thut.[1])

Wenn die Kritik insbesondere die Stiftshütte als Projection des Tempels in den Wüstenaufenthalt erklärt, so geräth sie dadurch noch in mannigfache andere Verlegenheiten. Vor allem entspricht es dem Grundsatze von der natürlichen Entwicklung viel mehr, dass dem großartigen Tempel die Stiftshütte thatsächlich vorangehe, als dass sie zur Stillung eines eingebildeten Bedürfnisses ihm folge. Selbst Wellhausen kann nicht umhin, irgend ein Zelt über der Bundeslade anzunehmen, nur darf es nicht die mosaische Stiftshütte sein.

Ferner spricht für den historischen Charakter der mosaischen Stiftshütte die bis in das kleinste Detail gehende Beschreibung derselben. Würde es sich nur um die fictive Projicierung des Tempels in die Vergangenheit handeln, so müsste eine derart minutiöse Arbeit, wie sie Exod. 25—31 und 36—40 geliefert wird, nicht bloß als „Erfindung eines müßigen Kopfes", sondern geradezu als Unsinn erscheinen.[2])

Ein anderer Einwand, dass nämlich den Israeliten in der Wüste sowohl das Material, als die Kunstfertigkeit gefehlt habe, um einen so kostbaren Bau auszuführen, scheint sowohl den damaligen, gerade durch die sinaitische Halbinsel gehenden Handel, den Aufenthalt Israels in Egypten, sowie die von der Bibel berichtete Thatsache zu vergessen, dass ihnen die Egypter viele Kostbarkeiten mitgegeben hatten.[3])

Eine weitere, sehr starke Instanz gegen die Zurücktragung späterer Verhältnisse in den Priestercodex liegt darin, dass den Leviten in der Königszeit gerichtliche Functionen zugewiesen wurden, im Pentateuch aber „keine Spur einer solchen in die alte Zeit zurückgeschobenen richterlichen Bevorzugung der Leviten" sich findet. Nach den Grundsätzen der Kritik wäre hier die „Projection" ganz besonders zu erwarten.[4])

Die historischen Bücher können also nur durch eine unerhört dreiste und ebenso unwissenschaftliche Vergewaltigung des überlieferten Textes für die Theorie der modernen Kritik herangezogen werden.

20. Diesem Vorgange hält bei den prophetischen Büchern die exegetische Vergewaltigung die Stange. Wenn der Prophet Amos (4, 4 ff.) den nordisraelitischen Stierdienst mit seinen illegitimen Cultusorten geißelt, so wird dies als Verwerfung des gesetzlichen Gottesdienstes hingestellt, obwohl es vielmehr ein Beweis für die Existenz und Verbindlichkeit des Gesetzes ist. — Nicht mehr beweisfähig sind alle jene Stellen, worin

[1]) Vgl. Schanz, S. 125, 136.

[2]) Wellhausen weist „die Annahme einer Codification (des Opferrituals), die entweder vor aller Praxis oder unabhängig neben ihr hergeht", damit zurück, dass es „nicht Erfindung eines müßigen Kopfes sein kann" (Proleg., S. 63).

[3]) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 126 f. Selbst, a. a. O. S. 473 ff.

[4]) Himpel, a. a. O. S. 303.

die Propheten eine Gesetzeserfüllung zurückweisen, die, nur äußerlich, des inneren Geistes entbehrt (vgl. S. 200). — Wenn ferner der Prophet Amos (5, 25) an das Volk die Frage richtet: „Habt Ihr mir Opfer und Gaben gebracht in der Wüste, vierzig Jahre, Haus Israel?" so ist dies nach dem Context nur ein Vorwurf des sozusagen traditionellen Ungehorsams in Israel, also ein Beweis gegen die Aufstellung der Kritik. Nicht besser steht es mit Jer. 7, 21—23. Nicht die Existenz des Opfergesetzes leugnet dort der Prophet, er schärft nur ein, dass die Gesetzgebung nicht mit diesem, sondern einem noch wichtigeren Theile begonnen habe; sie sollen sich nicht mit dem Opferdienste begnügen, sondern auf dem ganzen Wege wandeln, den der Herr ihnen geboten.[1]) Wie die historischen, so sind also auch die prophetischen Bücher noch immer ein Beweis nicht gegen, sondern für das hohe Alter des Gesetzes.

21. Mit derselben Willkür geht die Kritik zuwerke, wenn sie den Bericht über die Auffindung des Deuteronomiums unter Josias zum Beweise heranzieht, dass es erst damals verfasst und veröffentlicht worden sei. Die Existenz des Deuteronomiums soll gänzlich unbekannt gewesen sein, da doch der Hohepriester Helcias erklärte: „Ich habe **das** Gesetzbuch gefunden" (sepher **hat**tôrâ), eine Rede, die nur auf ein bekanntes, aber vermisstes Buch hinweist. Als solches wird es auch vom Könige Josias aufgenommen. Dass der Inhalt des Deuteronomiums wenig oder fast gar nicht in Erinnerung war, erklärt sich ganz leicht aus den heillosen Zuständen, welche durch Jahrzehnte hindurch gerade am Tempel und am königlichen Hofe geherrscht hatten. Aber selbst das Volk, das noch viel weniger in der Lage war, das Gesetz unmittelbar aus den Gesetzbüchern kennen zu lernen, muss vom Deuteronomium schon gewusst und es als mosaisches Gesetzbuch anerkannt haben; sonst hätte Josias nie und nimmer mit Berufung auf dieses Buch an die religiöse Reformation im Volke selbst schreiten können.

Eine genaue Prüfung des Deuteronomiums auf seinen Inhalt lässt darin nichts erkennen, was der nachmosaischen Zeit zugeschrieben werden müsste. — Die Kritik beruft sich hier besonders auf das Königsgesetz (17, 14 ff.), auf die Bestimmungen über Kriegsführung (Cap. 20) und dgl. Wie diese Bestimmungen vor der Eroberung des heiligen Landes nicht am Platze sein sollten, ist wirklich nicht einzusehen, vielmehr ist der wiederholte Hinweis auf die bevorstehenden

[1]) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 123 ff. Scholz, Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des alten Testaments, Würzburg 1893, S. 7 ff. Knabenbauer, Commentarius in Ieremiam, Parisiis 1889, pag. 123.

Kämpfe gegen die Chanaanäer und der so oft eingeschärfte Befehl, dieselben (auch die Amalekiter) auszurotten, ferner der Auftrag, Edom als Bruderstamm rücksichtsvoll zu behandeln, nur in der ältesten Zeit der Geschichte Israels denkbar. Wenn man ferner bedenkt, dass zur Zeit des Moses das Königthum bei allen Israel bekannten Völkerstämmen bereits eine langjährige Einrichtung war, so darf auch das Königsgesetz im Munde dieses Gesetzgebers niemand befremden; da es zudem seiner Fassung nach die Einführung des Königthums der Zukunft anheimstellte, so ist es jedenfalls im Munde Mosis viel mehr am Platze als zur Zeit des Josias, gegen Ende der königlichen Herrschaft.[1])

Um solchen und ähnlichen Einwürfen zu entgehen, greifen die Gegner zu ihrer gewöhnlichen Ausflucht, zur literarischen Kritik und Quellenscheidung. Was in die Zeit des Josias nicht passt, wird mit gewohnter Dreistigkeit als spätere Ergänzung, als Interpolation oder als Überarbeitung hingestellt; das gegenwärtige Deuteronomium dürfe eben nicht verwechselt werden mit dem „Urdeuteronomium" vom Jahre 621.[2]) Es ist derselbe circulus vitiosus, den wir schon wiederholt kennen gelernt haben. Um zu beweisen, dass das Deuteronomium nur in die Zeit des Josias passe, wird es zuerst von den späteren Zuthaten gesäubert; dass aber alle die ausgeschiedenen Stücke spätere Zuthaten seien, wird daraus bewiesen, dass sie in die Zeit des Josias nicht passen. Die Kritik hilft sich freilich noch mit anderen Machtsprüchen, wie: „Dieses Stück gibt sich offenbar als Einschiebsel zu erkennen", „hier drängt sich die Überzeugung auf" &c. Dagegen ist nur eine Antwort am Platze: Gratis asseritur, gratis negatur.

Wenn die Gegner behaupten, dass die ganze Färbung des Deuteronomiums auf eine in Aussicht genommene Neugestaltung des religiösen Lebens hindeute, so ist dies zum Theile auch richtig und gerade ein sehr kräftiger Beweis für den Ursprung desselben im Ostjordanlande. War das Gesetz des Priestercodex in der Wüste gegeben, so war es auch für die Wüstenverhältnisse berechnet. Da nun Israel durch die unmittelbar bevorstehende Eroberung Chanaans einer vollständigen Umgestaltung der äußeren Verhältnisse entgegengieng, so ist es geradezu selbstverständlich, dass das bisher giltige Gesetz in so manchen Dingen ebenfalls einer Umgestaltung bedurfte.

---

[1]) Cf. Cornely S. J., Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros, II. 1., Parisiis 1887, VIII., pag. 129 sqq.; vgl. Schanz, Apologie, S. 128 f. Schumann, a. a. O. S. 62 ff.

[2]) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 32 ff.

22. Durch das bisher Gesagte ist eigentlich auch schon das Urtheil der Kritik über die Entstehung des Priestercodex abgewiesen.

Die Beweisführung für den nachexilischen Ursprung desselben beruht nämlich auf dem Satze: „Vor dem Exil finden wir keine Spur von der Existenz des priesterlichen Gesetzes.“ Nach dem Exil, genauer nach der Reformthätigkeit des Esdras, wird es beobachtet. Also war die Verkündigung des Gesetzes durch Esdras die erste Promulgation des Priestercodex, die von der Bibel gemeldete Zustimmung des Volkes die Annahme des Gesetzes. — Die Grundlage des ganzen Arguments ist unbewiesen, also dieses selbst ohne Kraft.

Aus demselben Grunde ist auch die Berufung auf das Deuteronomium, respective das Verhältnis des Priestercodex zu demselben, ohne Belang. Es ist unbewiesen, dass das Deuteronomium erst unter Josias verfasst worden sei und mit ihm die schriftliche Gesetzgebung den Anfang gemacht habe. Darum ist auch der Schluss, dass der Priestercodex eine Fortbildung des Deuteronomiums und nach dem Exil entstanden sei, hinfällig.

Ebensowenig kann sich die Kritik auf Ezechiel (40—48) berufen. Das Argument kann nämlich ebensogut umgekehrt werden: Dürfen wir nicht annehmen, dass Ezechiel Satzungen des Priestercodex geändert habe, wie sollen wir annehmen, dass die Verfasser desselben das von einem beglaubigten Propheten aufgestellte Programm der Cultus- und Staatsordnung auf eigene Faust beiseite gesetzt haben? Ferner: Wenn Ezechiel dem Priestercodex deshalb vorausgehen muss, weil er ihm gegenüber Verschiedenheiten aufweist, warum geht er nicht aus demselben Grunde dem Deuteronomium voraus, obwohl er auch von diesem in wichtigen Punkten abweicht? Qui nimium probat, nihil probat. Der erste Fehler in der ganzen aus Ezech. 40—48 genommenen Argumentation ist aber der, dass dieser Abschnitt als Darlegung der damals in Übung bestehenden Gebräuche und als Programm für die nächste Zukunft genommen wird, während doch der Prophet selbst deutlich genug erkennen lässt, dass das ganze Zukunftsbild Gegenstand einer Vision, Offenbarung weit abliegender Dinge und nicht streng nach dem Wortlaute zu erklären sei.

Cf. Cornely, Introductio, II. 2. pag. 455 sqq. Knabenbauer, Commentarius in Ezechielem prophetam, Parisiis 1890, pag. 504 sqq. Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40—48, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1890, S. 247 ff.

Auch den biblischen Bericht über die Reformthätigkeit des Esdras zieht die kritische Schule zum Beweise dafür heran, dass hier

von der ersten Einführung eines früher dem Volke unbekannten Gesetzes die Rede sei. Aber gerade in diesem Berichte ist so oft und so deutlich vom Gesetze als einer uralten, von Jahve durch Moses gegebenen Institution die Rede, dass man ihn früher für eine Geschichtsfälschung erklären muss, bevor man aus ihm die erste Promulgation des Priestercodex herauslesen kann; dann muss man sich aber nur verwundern, wie ihn die Kritik überhaupt noch als Beweismittel verwendet. — Mag auch der Inhalt des Gesetzes dem Volke größtentheils unbekannt gewesen sein, die Existenz desselben war so lebhaft in seinem Bewusstsein erhalten, dass Esdras und Nehemias gerade mit Berufung auf den mosaischen Ursprung des Gesetzes an dessen Wiedereinführung in Israel schreiten konnten. Also auch der biblische Bericht in den Büchern Esdras und Nehemias ist nicht ein Beweis gegen, sondern für den mosaischen Ursprung des Gesetzes.

23. Wir fügen noch einen indirecten Beweis gegen die Theorie der kritischen Schule an. — Da das mosaische Gesetz nach der Anschauung derselben ein großartiger Betrug ist, so müssen vor allem die Juden, die es angenommen haben, als die Betrogenen angesehen werden. Dass aber ein ganzes Volk ausnahmslos derart das Opfer eines so weit ausgesponnenen und doch so plumpen Betruges sei, wäre nicht bloß eine in der Geschichte unerhörte, sondern überhaupt unerklärliche Thatsache. Man denke nur, dass das Volk willig die harte Last des Gesetzes auf sich nahm, gewiss mit Rücksicht auf die Kenntnis, die es von der Geschichte seiner Vorzeit hatte. Dass nun aber gerade diese Geschichte, die im Bewusstsein des Volkes fortleben musste, unvermerkt jene Fälschung erleiden konnte, welche die Kritik in ihr findet, ist eine weitere Unmöglichkeit. Wellhausen hilft sich dagegen mit der Ausflucht, es sei nicht das Volk Israel, sondern nur eine religiöse Secte, die den Faden der Tradition verloren hatte, von Babylon zurückgekehrt. Beweise hiefür aus den geschichtlichen Quellen vermag er nicht zu erbringen. Zudem wurde das Gesetz nicht bloß von der Judengemeinde Jerusalem angenommen; überall, wo Juden sind, finden wir es entweder ganz oder doch theilweise beobachtet, und insbesondere begegnet uns die Überzeugung von seinem mosaischen, respective göttlichen Ursprunge. Da die Zerstreuung des Volkes bereits im achten Jahrhundert begonnen hat, so ist diese Thatsache nur dadurch allein erklärbar, dass diese Überzeugung schon viel früher im Herzen des Volkes tiefe Wurzeln gefasst hat. Eine so alte, allgemeine und beständige Überzeugung in einer das Leben eines ganzen Volkes so eng berührenden Sache findet aber eine ausreichende Erklärung nur in der Wahrheit der Thatsache selbst, worauf sie sich bezieht.

Wir haben schon früher (S. 220 f.) noch auf eine Folgerung hingewiesen, welche die Kritik mit in Kauf nehmen muss. Waren die Juden die Betrogenen, so sind die Urheber des Gesetzes die Betrüger. Wir stehen hier vor einem psychologischen Räthsel, welches vergebens eine Erklärung sucht. Die Männer, um die es sich handelt, werden uns in den geschichtlichen Quellen als wahrheitsliebend, gottesfürchtig, tugendhaft, charakterfest, hohen Idealen nachgehend, gekennzeichnet.

Jeremias ist eine der edelsten und zartfühlendsten Gestalten, die uns im ganzen alten Testament begegnen. Um seinem Berufe treu zu bleiben, hat er alle Annehmlichkeiten des Lebens geopfert, selbst Banden und Kerker nicht gescheut. Was für abgefeimte und heuchlerische Betrüger mussten aber die Männer sein, die auf der einen Seite ein so hohes Urtheil in der Geschichte von sich hinterlassen, auf der anderen Seite aber es zuwege gebracht haben, ein ganzes Volk in so raffinierter Weise zum Spielballe ihrer betrügerischen Künste zu machen! Sie müssen wenigstens diese ihre Rolle ausgezeichnet gespielt haben, sonst wären ihnen ihre Pläne nicht gelungen. Aber gerade hier kommt die Kritik mit sich selbst in Widerspruch. Denn sie findet das ganze Werk zwar gut durchdacht, aber in vieler Hinsicht ungeschickt, plump, unvollständig ausgeführt. Das Urtheil fällt aber auf die Vertreter einer solchen Kritik zurück. Es ist eine bedauernswerte Frivolität, den erhabensten Gestalten des alten Testaments eine so bedauerliche Rolle zuzumuthen, wie es die kritische Schule thun muss, wenn sie ihre Theorie vom Ursprunge des mosaischen Gesetzes aufrechterhalten will.

Als Resultat der bisherigen Darlegung können wir den Satz hinstellen: Die moderne Kritik ist nicht imstande, dem alttestamentlichen Gesetze den mosaischen Ursprung durch wissenschaftliche Gründe abzusprechen. Da andererseits eine 2000jährige Tradition und eine Fülle anderen historischen Beweismaterials für Moses als Urheber des Gesetzes einsteht, so wird man nur den Forderungen solider Wissenschaft gerecht, wenn man nach wie vor an dem Satze festhält: „Moses, der Befreier und Führer des israelitischen Volkes, hat diesem das Gesetz gegeben.“ — Ist einmal dieses Resultat gesichert, so hat die Kritik gar kein Interesse, den weiteren Satz zu bestreiten: „Die mosaische Gesetzgebung ist auf Gott, als ihren eigentlichen Urheber, zurückzuführen.“

24. Wenn wir demnach die Theorie der kritischen Schule von der natürlichen Entwicklung des mosaischen Gesetzes verwerfen, so soll damit selbstverständlich nicht jede Entwicklung desselben geleugnet sein. Das Gesetz hat, sowohl was seine Beobachtung von Seite des Volkes, als seinen Inhalt betrifft, einen Entwicklungsgang durchgemacht, der im Folgenden kurz beschrieben ist:

a) Geschichte der Gesetzesübung. α) „Die von Moses in den religiösen Vorstellungen und damit zusammenhängenden Lebensgewohnheiten des Volkes eingeführte Reform war ihrem geistigen Inhalte nach zu durchgreifend, um alsbald Wurzel fassen zu können.“ Israel hatte bisher unter einem ungeschriebenen Gewohnheitsrechte gelebt, neben dem noch ein weiter Raum für freie Ungebundenheit übrig geblieben war. Die hergebrachte Übung wehrte sich mit aller Macht gegen die neuen Fesseln, die ihr durch das Gesetz angelegt wurden. „Die Geschichte der mosaischen Gesetzgebung, namentlich in den Partien über Cult und Priesterthum, weist in den folgenden Jahrhunderten einen zähen, unausgesetzten Kampf auf zwischen den mosaischen Principien und den Anhängern der alten, hergebrachten Religionsübung, denen gerufen oder geduldet oder unerwünscht nicht so ganz selten der förmliche Götzendienst zur Seite trat.“[1])

[1]) Himpel, a. a. O. S. 305.

β) Schon während der Wüstenwanderung machte sich eine energische Reaction gegen den bildlosen Jahvecult (Exod. 32), sowie gegen das aaronitische Priesterthum (Num. 16) geltend.

γ) Die Ansiedlung in Chanaan brachte der Strömung gegen das Gesetz neuen Succurs durch die ungeheure Schwierigkeit, welche der Centralisierung des Gottesdienstes durch die Zerstreuung des Volkes in einem vielgestaltigen Lande erwuchs. Dazu kam noch der Umstand, dass durch das Zusammenleben mit den Chanaanäern die religiösen Anschauungen der Menge neuerdings alteriert wurden. Es entstand allmählich ein religiöser Synkretismus, der viele bis zum Polytheismus der Chanaanäer führte.[1])

δ) In socialer und politischer Hinsicht bildeten sich nach und nach während der Richterperiode geradezu anarchische Zustände heraus, welche auch auf die Übung des Ceremonialgesetzes, besonders die Einhaltung seines Centralismus, einen schädigenden Einfluss nehmen mussten. Der Verfasser des Richterbuches hat gewiss auch die Religionsübung im Auge, wenn er die Zustände jener Zeit mit den Worten schildert: „Damals gab es keinen König in Israel, sondern jedermann that, was ihm selber recht dünkte" (21, 24). Insbesondere drängte sich der Höhencult, die Verehrung Jahves außerhalb des Centralheiligthums vorzüglich auf Hügeln, in Wäldern und Hainen, derart in den Vordergrund und wurde als etwas so Selbstverständliches betrachtet, dass wir in den älteren Geschichtsbüchern thatsächlich keiner Verurtheilung dieser Übung begegnen. Die dauernde Trennung der Bundeslade von der Stiftshütte seit dem Kriege mit den Philistern (I. Sam. 5—7), verschiedene Missgeschicke, welche die Stiftshütte zweifelsohne erlitten hat, haben das Ihrige beigetragen, um ihren Glanz zu verwischen und die Opferaltäre auf den Höhen, besonders an den durch die Patriarchen geheiligten Orten noch mehr in Ehren zu bringen. Inwieweit die neue Übung ungesetzlich war, hängt davon ab, wie Deut. 12, 5 ff.[2]) zu erklären ist. Mehrere Exegeten sind der Ansicht, dass hier die strenge Centralisierung des Cultus erst für jene Zeit zur Pflicht gemacht wurde, in welcher das Volk nicht nur in Chanaan wohnen, sondern auch darin „Ruhe haben werde vor allen Feinden ringsum und ohne Furcht darin wohnen könne" (V. 9. 10; vgl. II. Sam. 7, 10—13). Die „Auserwählung des einen Ortes in einem der Stämme" ist dann nicht identisch mit der jeweiligen Aufrichtung der Stiftshütte, sondern nur mit der Erwählung Sions zum bleibenden religiösen Mittelpunkte des Volkes; mit anderen Worten: Vom Einzuge in Chanaan bis zum salomonischen Tempelbau war die Einheit der Cultusstätte nicht in der Intention des Gesetzes gelegen, der Privatcultus nicht verboten. Für diese Zwischenzeit war Exod. 20, 24 in Geltung, wonach überall dort ein Altar gebaut werden durfte, wo Gott durch eine Offenbarung seiner Gegenwart

---

[1]) Vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 214 ff. Weiß, David und seine Zeit, Münster 1880, S. 24 ff

[2]) Ad locum, quem elegerit Dominus Deus vester decunctis tribubus vestris, ut ponat nomen suum ibi et habitet in eo, venietis; et offeretis in loco illo holocausta et victimas vestras. Cave ne offeras holocausta tua in omni loco, quem videris, sed in eo quem elegerit Dominus in una tribuum tuarum, offeres hostias et facies quaecunque praecipio tibi.

seinen Namen in Erinnerung gebracht.[1]) — Andere Exegeten halten daran fest, dass der Centralismus immer die einzige gesetzliche Form des israelitischen Cultus gewesen sei. Sie berufen sich hiefür auf Josue 22, 11 ff., wo das Bewusstsein der Zeitgenossen Josues ganz unzweideutig für den Centralismus eintrete, weil sonst die Entrüstung über den Bau des Altars am Jordan und besonders deren Motivierung unerklärlich wäre. Die spätere Übung erklären sie daraus, dass wahrscheinlich die Schwierigkeit der buchstäblichen Beobachtung des Gesetzes in den auf Josue folgenden turbulenten Zeiten eine freiere Auslegung mit sich gebracht und ein Zurückgreifen auf Exod. 20, 24 veranlasst habe.

ε) Erst der Bau des salomonischen Tempels, durch den der legitime Gottesdienst einen neuen, früher ungekannten Glanz erhielt und die ungesetzlichen Opferstätten in Schatten gestellt wurden, war ein mächtiger Anstoß zur Wiederherstellung der Cultuseinheit, was der Verfasser der Königsbücher andeutet, wenn er (III. Kön. 3, 2) von der ersten Königszeit berichtet: „Das Volk opferte auf den Höhen, denn bis damals war noch der Tempel dem Namen Jahves nicht erbaut.“ Aber auch jetzt waren die Centralisationsbestrebungen noch keineswegs von durchschlagendem Erfolge begleitet. Dass bald darauf im nördlichen Reiche Jeroboam den Höhendienst zum Gesetze erhob, übte nothwendigerweise einen neuen schädigenden Einfluss auf die Einheit des Cultus auch in Juda aus.

ζ) Im Laufe der Zeit nahm der Kampf zwischen gesetzlichem und ungesetzlichem Jahvecult eine neue Gestalt an. Er wurde zum Kampfe zwischen der Verehrung des wahren Gottes und dem heidnischen Polytheismus, besonders seitdem sogar Könige, wie Achaz (IV. Kön. 16, 3 ff.) und Manasses (IV. Kön. 21, 2 ff.), mit dem verderblichen Beispiele vorangegangen waren. Unter solchen Umständen gelang es auch der äußersten Kraftanstrengung frommer Könige, wie Ezechias und Josias, nicht mehr, die Reinheit des Glaubens, noch viel weniger die Einheit des Gottesdienstes für die Dauer zu retten.

η) Erst die Zerstörung des Reiches und das Exil, welche eine gründliche Bekehrung Israels bewirkten, brachten jenen Centralismus der Gottesverehrung zustande, den das Gesetz vom Anfange an intendiert hatte.

ϑ) Andere Gesetzesbestimmungen, wie z. B. das Sabbath- und Jubeljahr (vgl. Lev. 26, 34. 35; II. Par. 36, 21), scheinen gar nie in die Praxis übergegangen zu sein. Aus solchen Thatsachen darf aber weder gegen die Existenz dieser Gesetze, noch gegen den praktischen Sinn des Gesetzgebers geschlossen werden. „Die Gesetzgebung des Moses war nicht für den Augenblick, sondern für die

[1]) Diese Stelle ist zunächst wohl von jenem Wechsel der göttlichen Gegenwart zu erklären, den die Wanderung Israels und die Mitführung der Bundeslade von selbst mit sich brachte. Ferner sind darin gewiss alle jene Orte vorübergehend als private Cultusstätten legitimiert, die durch eine Theophanie geheiligt werden. Eo ipso, quod ibi apparebat Dominus et populum ad Deum propitiandum hortabatur, videbatur locum sanctum indicare, simulque potestatem ibi sacrificia offerendi facere (Serrarius). Nur für die an solchen Orten dargebrachten Opfer finden wir eine offene oder stillschweigende Billigung durch die heiligen Schriftsteller. — Cf. Hummelauer, Commentarius in libros Samuelis, Parisiis 1886, pag. 93 sq. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua, „Theologische Quartalschrift“ 1864, S. 427—446.

Zukunft berechnet. Daher muss sich in ihr manches finden, was nicht unmittelbar oder doch nicht vollständig praktisch werden konnte." [1]) Zudem verfolgte das Gesetz nicht bloß praktische Ziele für Israel, es besaß auch einen idealen, typischen Charakter für die messianische Zeit, nach welcher Seite hin es durch den Ungehorsam der Menschen nicht vereitelt werden konnte. [2])

25. b) Entwicklung des Gesetzesinhaltes. — Die kritische Schule geht von dem Satze aus, dass ein Gesetz wie das mosaische nicht als ein fertiges Werk aus einem „müßigen Kopfe" herausspringen konnte, sondern nur der Abschluss einer vieljährigen Entwicklung, „der endliche Niederschlag eines alten und reichentwickelten Usus" sein kann. — Hier ist etwas Wahrheit mit viel Übertreibung und Irrthum gemischt. Thatsächlich hat das mosaische Gesetz auch seinem Inhalte nach eine Entwicklung durchgemacht, durch welche die von der christlichen Wissenschaft behauptete Entstehungsweise desselben hinreichend erklärt wird.

α) Schon früher (S. 132 f.) haben wir darauf hingewiesen, dass durch die Patriarchengeschichte das Gesetz vorbereitet wurde.

β) Auf dieser Grundlage hat Moses aufgebaut. Seine „Lehr- und Lernzeit am Königshofe der Pharaonen und sodann viele Jahre in der Einsamkeit der Wüste, seine religiös-sittliche Anlage, Geist und Energie von fast übermenschlicher Proportion, das rechtzeitige Ergreifen und vollkommene Begreifen der göttlichen Gedanken und Absichten, alles dies hat .... der Finger Gottes so harmonisch zusammengefügt; denn nichts davon durfte fehlen, ohne das Werk, das in der That ein göttliches Schöpferwerk für die Menschheit war, scheitern zu lassen". Dazu kam noch die Erkenntnis der Schwächen und Bedürfnisse seines Volkes und der prophetische Fernblick in dessen Zukunft, die, wenn auch nur nach den allgemeinsten Umrissen, vor seinem Geiste offen lag. Endlich hat man noch „das lange zurückgezogene Leben in der Wüste zu veranschlagen, wo das Volk, losgerissen von der Vergangenheit und noch nicht durch neue stationäre Verhältnisse gefesselt, einer gesetzgeberischen Regelung sich wie von selbst anbot und von einem Manne geführt wurde, welchen nicht minder auch die Zukunft seines Volkes lange Jahre aufs lebendigste beschäftigte und einlud, sich dieselbe nach seinen Plänen und vom göttlichen Geiste geformten Idealen zu gestalten". [3]) Solchen Umständen gegenüber muss es, selbst abgesehen von dem Antheile, welchen die göttliche Offenbarung am Gesetze hat, als reine Willkür erscheinen, wenn der mosaische Ursprung des Gesetzes für eine unbegreifliche Sache erklärt wird.

γ) Übrigens dürfen wir nicht übersehen, dass die heilige Schrift uns fast durchwegs nur den Wortlaut der Gesetze mittheilt, aber nicht die Anlässe berichtet, bei denen sie gegeben wurden. Dass auch solche ihren Antheil an der Entstehung einzelner Gesetze hatten, lassen die wenigen Ausnahmen erkennen, welche hierin die biblische Darstellung macht. [4]) Insbesondere ist das Deuteronomium mit seinen neuen Bestimmungen ein Beweis dafür, dass das Gesetz im Anschlusse an natürliche Vorbedingungen sich entwickelt und weitergebildet hat.

---

[1]) Schanz, a. a. O. S. 137.

[2]) Vgl. Himpel, Über Wesen des Mosaismus, S. 302, 306.

[3]) Himpel, a. a. O. S. 292, 302.

[4]) Vgl. Knabenbauer, Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik, a. a. O. S. 217 f.

δ) Darum dürfen wir sicher annehmen, dass es auch in der späteren Zeit noch mehrfach modificiert und auch erweitert worden ist, je nachdem die Neugestaltung der Verhältnisse dies verlangt hat. Im Bau des salomonischen Tempels sammt seinen Geräthen haben wir hievon ein eclatantes Beispiel. Auch über die Änderung der Gottesdienstordnung und die wiederholte Neuorganisation des Clerus läſst uns die heilige Schrift nicht im Zweifel. Wir dürfen aber nicht glauben, dass sie uns alle und jede Änderung berichtet, die im Gesetze stattgefunden hat.

Bei einer solchen, wir dürfen sagen, natürlichen Entwicklung des Gesetzes ist es sehr leicht möglich, dass einzelne, später erlassene Bestimmungen, sei es aus Versehen oder aus Absicht, in den Pentateuch hineingetragen wurden, wie wir auch von manchen geschichtlichen Notizen desselben wissen, dass sie nachmosaischen Ursprunges sind. Darum darf „der frühere oder spätere Ursprung einzelner Gesetzesbestimmungen Sache vorurtheilsfreier Untersuchung bleiben, bei welcher die wahren Interessen der Religion nur gewinnen können".[1]) Sollte es also der destructiven Kritik gelingen, den späteren Ursprung solcher Gesetze durch solide Gründe zu beweisen, so wird die katholische Wissenschaft diese Resultate mit derselben Befriedigung hinnehmen, wie sie auch auf anderen Gebieten die Wahrheit dort nicht verschmäht, wo sie, wenn auch nur in kleinen Dosen, mitten unter vielen Irrthümern, geboten wird.[2])

D. Moses der Verfasser des Pentateuchs.

26. Die Entwicklung der göttlichen Offenbarung von der Erschaffung der Welt an bis zum Einzuge in Chanaan ist im Pentateuch (von seiner Eintheilung in fünf Bücher so genannt) enthalten. Die Titel der einzelnen Bücher in der Septuaginta und Vulgata sind von ihrem Hauptinhalte hergenommen: Genesis (Entstehung der Welt und Beginn der Offenbarung), Exodus (Auszug aus Egypten), Leviticus (priesterliches Gesetzbuch), Numeri (die zwei Volkszählungen), Deuteronomium (neue Einschärfung des Gesetzes). Im Hebräischen werden die Bücher nach ihren Anfangsworten genannt; der sehr passende Name des ganzen Werkes ist thorà, sepher hattorà (lex, liber legis).

Die Wellhausen'sche Pentateuchkritik ist zwar in erster Linie historische Kritik, indem sowohl ihr Gegenstand die Geschichte des mosaischen Gesetzes ist, als auch die Argumentation hauptsächlich durch geschichtliche Momente geführt wird. In zweiter Linie ist sie aber auch literarische Kritik, nämlich Kritik des Schriftwerkes (Pentateuch), in welchem das Gesetz enthalten ist. In den Rahmen dieses Systems passt nämlich nur die bereits S. 214 nach den Hauptzügen dargestellte Auffassung vom Ursprunge des Pentateuchs. Die literar-kritische Analyse dieses Werkes ist demnach gewissermaßen der Schlussstein des Systems, der erst durch die moderne Auffassung von der Cultusgeschichte Israels sicheren Halt bekommt. Trotzdem ist die literarische Kritik viel älter als die historische, sie reicht fast ein Jahrhundert weiter zurück.

[1]) Himpel, a. a. O. S. 304.

[2]) Vgl. Keppler, „Theologische Quartalschrift" 1890, S. 541 ff.

Den Anstoß hat der Franzose Astruc († 1766) gegeben, der, vom Wechsel der Gottesnamen Jahve und Elohim ausgehend, annahm, dass Moses die Genesis zum größeren Theile aus zwei selbständigen Quellen oder „Urkunden" (einer jahvistischen und einer elohistischen) zusammengefügt habe. Diese Quellenscheidung wurde dann noch weitergeführt und auch auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt. Vater († 1826) gieng soweit, darin nur ein Conglomerat von einer Menge kleiner „Fragmente" zu erkennen. Damit war auch der mosaische Ursprung des Werkes preisgegeben. Andere Gelehrte wollten entdeckt haben, dass der Pentateuch aus einer elohistischen Grundschrift bestehe, die von einem Jahvisten „ergänzt" worden sei. Jedoch wurde das Werk bald wieder in mehrere Urkunden zerlegt. — Obwohl die Untersuchung noch immer vom literar-kritischen Interesse beherrscht war, so trat doch, seitdem die Autorschaft des Moses geleugnet wurde, das historische Problem immer mehr in den Vordergrund; es galt ja, auch das Alter der einzelnen Quellschriften und des daraus compilierten Werkes zu bestimmen, und dies glaubte man am besten durch den Vergleich der Schriftwerke mit der Religionsgeschichte Israels leisten zu können (De Wette [† 1849]). So kam man dazu, auf den Inhalt der Quellen das Hauptgewicht zu legen und zunächst nach dem Alter der in diesen enthaltenen Gesetze zu fragen. Für diese neue Phase der Kritik war es nun entscheidend, dass George, Vatke, Reuß, Graf, Kuenen, Wellhausen ꝛc. das Deuteronomium für das älteste Cultusgesetz und die vorgebliche Auffindung unter Josias für dessen Promulgation erklärten. Damit war der Ausgangspunkt auch für die in dieser Schule herrschende literar-kritische Analyse des Pentateuchs (oder Hexateuchs) gewonnen.

Wenn auch diese Kritiker nur vier Quellschriften des Hexateuchs annehmen, so postulieren sie doch viel mehr Auctoren desselben. Schon im Interesse ihrer Geschichtsauffassung werden sie zur Annahme gedrängt, dass die Quellschriften jetzt nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt, sondern in mehrfacher Überarbeitung vorliegen. Hierüber wissen sie die genauesten Aufschlüsse zu geben. J ist zweimal E einmal überarbeitet worden. Ein Redactor hat sodann beide Werke zu JE vereinigt, dabei J zugrundegelegt und E jahvistisch überarbeitet. Später wurde JE mit D, das auch schon zwei Bearbeitungen erfahren hatte, zu JED verbunden und zugleich deuteronomistisch überarbeitet. Auch P ist keine literarische Einheit. Schon der Kern des Werkes hat seinen literarischen Vorgänger, auch ist er durch eine ganze Reihe jüngerer Nachtriebe vermehrt worden. Bei der Verbindung von JED mit P wurde das erstere Werk im Sinne des letzteren überarbeitet. Von diesem so entstandenen Werke wurde endlich das Buch Josue losgetrennt.[1])

Vgl. König, Alter u. Entstehungsweise des Pentateuchs. Freiburg 1884, S. 30 ff.

27. Dieser Theorie stellen wir folgende Thesen entgegen:

α) Der Pentateuch ist ein in sich abgeschlossenes Ganze.

Das Buch Josue wird deswegen als zum Pentateuch gehörig angesehen, weil erst die darin erzählte Eroberung und Vertheilung Chanaans einen befriedigenden Abschluss für die geschichtliche Darstellung biete.

Die Eroberung des Ostjordanlandes aber, die Vollendung der Gesetzgebung durch Moses und die Niederlegung des Führeramtes von Seite dieses Propheten bilden gewiss einen sehr befriedigenden Abschluss für ein Geschichtswerk, besonders

[1]) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 46 ff. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs.

wenn dasselbe während dieser Ereignisse verfasst und unmittelbar darnach fertiggestellt wurde. Die Kritik muss sich zuerst willkürlich den Zweck des ganzen Werkes fingieren, um die Unvollständigkeit desselben behaupten zu können (vgl. S. 256).

β) Der Pentateuch ist in derjenigen Zeit verfasst worden, welche zwischen der Verkündigung des Gesetzes auf Sinai und zwischen der Besitznahme Palästinas durch die Israeliten liegt.

Der Hauptbeweis hiefür sind die geographischen Anschauungen des Pentateuchs. Egypten und die sinaitische Halbinsel sind dem Verfasser und den ersten Lesern derart bekannt, dass die verschiedenen Örtlichkeiten ohne weitere Bestimmung mit ihrem Namen bezeichnet werden. Chanaan dagegen wird vom Auctor durchaus wie ein unbekanntes Land behandelt, in welchem die Leser erst noch zu orientieren sind. So werden unter anderem dort liegende Orte näher bestimmt durch den Ausdruck „im Lande Chanaan". Mitunter werden sogar von Egypten, als dem Bekannten, die Merkmale hergenommen, womit chanaanitische Örtlichkeiten beschrieben werden.[1]) — Hinsichtlich der Bücher von Exodus an liegt ein weiterer Beweis in der überaus großen Genauigkeit der Geschichtserzählung und in der chronologischen (nicht systematischen) Anordnung der Gesetze.

γ) Der Pentateuch ist das Werk eines einzigen Verfassers.

Für die literarische Einheit des Werkes zeugt besonders die Einheit des ihm zugrunde liegenden Planes. Der Pentateuch ist nämlich die Darstellung des mosaischen Gesetzes nach dessen Inhalt und Entstehung.

Das Gesetz macht das Centrum des ganzen Werkes aus, die geschichtlichen Mittheilungen aber sind mit Rücksicht auf das Gesetz ausgewählt, indem sich nur solche darin finden, die darauf Bezug haben. In der Genesis wird uns die Vorgeschichte des Gesetzes erzählt (vgl. S. 132 ff.), wobei der Verfasser bis auf jene Ereignisse zurückgeht, welche zur Entfaltung des göttlichen Erlösungsplanes und darum auch zur Auserwählung Israels und zur Gesetzgebung den eigentlichen Anstoß gebildet haben. Das Buch Exodus berichtet uns zunächst jene Ereignisse, die als die unmittelbare, historische Vorbedingung für die Bundesschließung anzusehen sind. Dann wird diese selbst mitgetheilt und damit begonnen, den Inhalt des Gesetzes einlässlich darzulegen. Außerdem werden noch einige Ereignisse mitgetheilt, welche die Stellung des Volkes gegenüber dem Bundesherrn ersichtlich machen oder zu neuen Gesetzesbestimmungen Anlass gegeben haben. Das Buch Leviticus hat nur legislatorischen Inhalt. Die Auswahl des Stoffes im Buche Numeri ist zum Theile von derselben Rücksicht wie in Exodus eingegeben. Außerdem wird darin der Zug Israels bis an den Jordan und die Eroberung des Ostjordanlandes berichtet. Unmittelbar mit dem Gesetze hängt ja der Besitz des Landes Chanaan zusammen. Die Einnahme des Landes kann natürlich noch nicht als Thatsache der Vergangenheit berichtet werden, umso bestimmter wird sie wiederholt als unmittelbar bevorstehendes Ereignis und als Abschluss der Wanderung Israels vorausverkündet. Vergangenheit und Zukunft Israels fordern dringend die Neueinschärfung, theilweise eine Modificierung des Gesetzes. Dieser Aufgabe wird der Pentateuch durch das Deuteronomium gerecht.

Die Bedeutung dieser Einheit des Planes wird durch die Einheit und

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 191 f., wo einzelne Belegstellen aufgeführt sind.

Selbständigkeit der Sprache noch erhöht. Zwischen J und P setzt die Kritik einen so großen Zeitraum an, dass selbst im constanten hebräischen Sprachcharakter ein weitgehender Unterschied sich zeigen müsste; davon findet sich aber keine Spur.[1]) Über das Argument aus der Verschiedenheit der Gottesnamen vgl. S. 39 und 60.

28. δ) Der Pentateuch ist von Moses verfasst worden. Innere Gründe machen dies vor allem sehr wahrscheinlich.

Niemand war zu dieser Arbeit geeigneter als er. Unterrichtet in aller Weisheit der Egypter, besaß er eine außerordentlich entwickelte Befähigung zur literarischen Thätigkeit. Ferner war er mit dem zu behandelnden Gegenstand am meisten vertraut. Der Inhalt der Genesis, der durch schriftliche oder mündliche Tradition im Volke fortgepflanzt wurde, war gewiss keinem Israeliten so bekannt oder doch so leicht zugänglich wie dem auserwählten Führer und Gesetzgeber des Volkes. Von den Ereignissen der vier anderen Bücher war Moses fast ausnahmslos Augenzeuge. Ihm musste auch die schriftliche Aufzeichnung des von ihm erlassenen Gesetzes und der auf dasselbe bezüglichen Großthaten Gottes ganz besonders am Herzen liegen, ja geboten erscheinen (vgl. S. 212).

Thatsächlich wird im Pentateuch selbst eine schriftstellerische Thätigkeit des Moses gemeldet; in Exod. (17, 14; 24, 4; 34, 27) und Num. (33, 2) wird erwähnt, dass er die dort mitgetheilten Ereignisse und Worte Gottes in das Buch geschrieben habe. Seine literarische Thätigkeit hat sich aber nicht auf diese vier Stellen beschränkt; denn Deut. 31, 9. 24 heißt es: „Moses schrieb also dieses Gesetz und übergab es den Priestern, den Söhnen Levis" 2c. „Nachdem also Moses die Worte dieses Gesetzes in ein Buch fertig geschrieben hatte, befahl er den Leviten und sprach: „Nehmet dieses Buch und leget es an die Seite der Bundeslade des Herrn, deines Gottes, damit es dort gegen dich zum Zeugnisse sei." Der Ausdruck „dieses Gesetz" bezeichnet jedenfalls das Deuteronomium, aber nicht dieses allein. Ein vollständiges Gesetzbuch sollte als Zeugnis gegen Israel an der Bundeslade hinterlegt werden. Das Deuteronomium ist aber wohl eine Erläuterung, Einschärfung und theilweise Modificierung des Gesetzes, aber eben deshalb nicht selbst das Gesetz, sondern hat dieses zur nothwendigen Voraussetzung. Auch wird bereits Deut. 29, 20. 21 auf ein vorhandenes Gesetzbuch hingewiesen. Dieses hat selbst wiederum die Genesis zur Grundlage, ohne die es in der Luft stehen würde.[2])

Das Selbstzeugnis des Pentateuchs wird durch eine ganze Wolke von äußeren Zeugnissen bestätigt und erklärt.

Diese sind: 1) die constante Tradition der Juden, Samaritaner und Christen.

2) In den Schriften des neuen Testaments begegnet uns überall dieselbe Übereinstimmung. Darnach stand auch der damalige Volksglaube für Moses als Urheber des Gesetzes und Verfasser des Pentateuchs ein. Christus und seine Jünger äußern dieselbe Überzeugung. Besonders klar sind die zwei Stellen: „Eurer Herzenshärte wegen hat Moses dieses Gesetz geschrieben" (Marc. 10, 5); „der Euch anklagt, ist Moses, auf den Ihr hofft, denn wenn Ihr Moses glaubtet,

---

1) Cf. Ryssel, De Elohistae Pentateuchici sermone, Lipsiae 1878.

2) Vgl. Knabenbauer, Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik, „Stimmen aus Maria Laach" 1873, IV., S. 211.

würdet Ihr vielleicht auch mir glauben, denn von mir hat er geschrieben. Wenn Ihr aber seinen Schriften (τοῖς ἐκείνου γράμμασιν) nicht glaubet, wie werdet Ihr meinen Worten glauben?" (Joh. 5, 45 ff.)

3) Auch in den Büchern des alten Testaments finden sich vom zweiten Machabäer-Buche an (7, 6) bis hinauf zum Buche Josue eine Menge von Stellen, ich welchen theils das Gesetz, theils das Gesetzbuch selber auf Moses, als dessen Urheber, zurückgeführt erscheint.

Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 194 ff.

29. ε) Im Pentateuch finden sich sowohl Quellen älteren Datums als auch Zusätze aus nachmosaischer Zeit.

1) Das erstere gilt jedenfalls von der Genesis (vgl. litt. δ). Außerdem wird Num. 21, 14 das „Buch der Kriege Jahves" citiert; auch scheinen Num. 23, 7 ff. einer schriftlichen Quelle zu entstammen.

2) Zu den späteren Zusätzen gehört vor allem der Bericht über Mosis Tod (Deut. 34). Wahrscheinlich sind die Schlusscapitel schon von 31, 24 an durch eine andere Hand, wohl von Josue, beigefügt. Durch den annalistischen Charakter der drei mittleren Bücher wird ferner die Annahme nahegelegt, dass Moses die Ereignisse und Gesetze (zum Theile wohl durch Priester) nach Art eines Tagebuches aufgezeichnet, Josue aber oder ein ihm Geistesverwandter dasselbe in die gegenwärtige Form gebracht habe. Auch können noch später kleinere Zusätze gemacht worden sein. Da der Inhalt der einzelnen Bücher nicht für alle Volksclassen das gleiche Interesse bot, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass schon in der vorexilischen Zeit eine Trennung derselben erfolgte und z. B. das Buch Leviticus für die Priester, die Genesis oder das Deuteronomium abgesondert für die Laien vervielfältigt wurde. Im Laufe der Zeit hat der Pentateuch gewiss durch Verwahrlosung gelitten. Während und nach dem Exil wurde auf die heiligen Bücher, insbesondere auf deren Sammlung und Anordnung, größere Sorgfalt verlegt, die vor allem dem Pentateuch zugute kam. Gerade bei dieser Gelegenheit kann ein inspirierter Verfasser mit Rücksicht auf den verwahrlosten Text oder auf die Bedürfnisse der Zeit Ergänzungen vorgenommen und Gesetze späteren Datums eingefügt haben. Wenn man eine solche Bearbeitung des Textes „Redaction" nennen will, so braucht man wegen des Wortes nicht zu streiten.

Zur weiteren Orientierung über die Fragen der Pentateuchkritik vgl. katholischerseits die wiederholt citierten Werke und Artikel von König, Schanz, Scholz, Cornely, Kaulen, Flunk, Himpel, Knabenbauer, Selbst, Vigouroux. — In der protestantischen Theologie dominiert die Wellhausen'sche Kritik. Dagegen aufgetreten sind u. a. Roos, Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs, insbesondere seiner Gesetzgebung, Stuttgart 1883. Böhl, Zum Gesetz und zum Zeugnis, Wien 1883. Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des alten Testaments, Zürich 1887 (die Darstellung gut, die Kritik matt und voller Halbheiten). Viel consequenter ist Schumann, Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft, Karlsruhe 1892. Zahn, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des alten Testaments, Güterslohn 1893.

Vierter Abschnitt.

Von Josue bis zur Theilung des Reiches.

§ 28.

Josue.

A. Die Eroberung und Vertheilung des Landes Chanaan.

1. Josue — aus dem Stamme Ephraim — hatte von Anfang an eine hervorragende Rolle gespielt. Er war Anführer im Kriege gegen Amalek (Exod. 17, 8 ff.), er war mit Moses auf den Sinai gestiegen (24, 13) und weilte auch beständig mit ihm in der Nähe des Heiligthums (33, 11). Am meisten hatte er sich mit Caleb bei Gelegenheit der Kundschaft ausgezeichnet (Num. 14, 6 ff.). So war er gleichsam für den Beruf erzogen, das Werk des Moses fortzusetzen. Bezeichnenderweise war ihm sein Name Osee (hôšeᵃᶜ, Heil, Rettung) entweder schon nach dem Siege über Amalek oder doch bei seinem Amtsantritte in Josue (jᵉhôšuᵃᶜ, Jahve ist Rettung) umgeändert worden. Schon von Moses über göttlichen Auftrag als Nachfolger bestimmt (Num. 27, 16 ff., Deut. 3, 21. 22), erhielt er nach dessen Tode neuerdings von Gott die Berufung, das Werk des Moses fortzusetzen. — Eine doppelte, schwerwiegende Aufgabe ward ihm zutheil: 1) das Land Chanaan mit Waffengewalt zu erobern und 2) das eroberte Land unter die neunundeinhalb Stämme zu vertheilen (Jos. 1, 1—9).

2. Josue machte sich sogleich ans Werk und fand beim Volke begeisterte Aufnahme und die Zusicherung kräftiger Unterstützung (1, 16—18).

α) Josue schickte zwei Kundschafter nach Jericho, auf welche Stadt der erste Angriff geplant war. Diese fanden dort bei der Rahab[1])

---

[1]) Die Rahab wird in der Bibel als öffentliche Buhldirne (meretrix) bezeichnet. Die Einkehr bei einer solchen war jedenfalls unauffällig; auch lag das Haus an der Stadtmauer, was in jeder Hinsicht sehr günstig war. Einige Schrift-

freundliche Aufnahme. Infolge einer List dieser Frau entgiengen sie der sicheren Gefangennahme durch die ausgeschickten Häscher, schworen ihr aber zum Danke dafür, bei der Eroberung der Stadt sie zu verschonen (Cap. 2). Auf den günstigen Bericht der Kundschafter hin gab Josue den Befehl zum Aufbruche. Als das Volk über den Jordan zog, wirkte Gott ein neues Wunder. Obwohl der Fluss hoch angeschwollen war, zog Israel trockenen Fußes hindurch; denn die Wasser liefen auf der unteren Seite ab und thürmten sich auf der oberen wie zu einem Berge auf, bis das ganze Volk das westliche Ufer erreicht hatte (Cap. 3). Durch zwei Gedenkzeichen (zu Galgala, dem ersten Lagerplatze, und im Bette des Jordan) sollte die Erinnerung an dieses Wunder erhalten werden (4, 1—9. 20—25). Nachdem so Chanaan erreicht war, wurde die während der Reise unterlassene Beschneidung nachgetragen und das Pascha gefeiert. Der Mannaregen hörte auf (Cap. 5). Ungesäumt schritt sodann Josue an die Eroberung des Landes. Zuerst fielen die Städte Jericho und Hai, wobei sich sowohl die Macht der göttlichen Hilfe, als eigene Ohnmacht und der Fluch der Gesetzesübertretung zeigten. Jericho fiel nämlich durch ein Wunder den Israeliten in die Hände, vor Hai aber erlitten sie zuerst eine schmähliche Niederlage, zur Strafe dafür, dass Achan von dem Gebannten besonders kostbare Stücke für sich behalten hatte. An den Besiegten wurde dem Auftrage Gottes gemäß das Banngelübde vollstreckt (6, 1—8, 29).

Nachdem so Israel in Chanaan festen Fuß gefasst, wurde dem Auftrage Mosis entsprechend auf Ebal und Garizim das Gesetz feierlich aufgerichtet (8, 30—35).

Die Gabaoniten unterwarfen sich freiwillig und retteten durch eine List ihr Leben (Cap. 9). Fünf chanaanäische Könige, welche unter Führung des Adonisedek von Jerusalem Gabaon züchtigen und gegen Josue sich behaupten wollten, wurden von diesem besiegt. Ein außerordentlicher Hagelschlag, der sich über den fliehenden Chanaanäern entlud, vollendete deren Niederlage. Hier war es, wo auf Josues Gebet „Sonne und Mond stille standen[1]), bis sich gerächet das Volk an seinen Feinden“ (10, 13). Die fünf Könige wurden gefangen und hingerichtet (10, 1—27). Im Folgenden ist der biblische Bericht nur

---

erklärer übersetzen das hebräische Wort mit „Gastwirtin“. Vgl. Zschokke, Die biblischen Frauen des alten Testaments, Freiburg i. B. 1882, S. 166 ff.

[1]) Dieses Wunder wird auf verschiedene Weise erklärt. Am wahrscheinlichsten ist es auf eine wunderbare Brechung der Sonnen- und Mondstrahlen zurückzuführen, in welchem Falle die Gestirne in ihrem Laufe keine Änderung zu erleiden brauchten.

summarisch, es werden gleichsam nur die Stationen der Siegeslaufbahn Josues im Süden von Chanaan angegeben (10, 28—41). „Alle Könige und ihre Reiche nahm er im Sturme.“ Darauf kehrte er mit seinem Kriegsvolke zur Rast ins Lager von Galgala zurück (V. 42 f.). — Inzwischen schlossen die Könige des Nordens mit Jabin, König von Azor, welcher Stadt von altersher die führende Rolle zukam, ein Schutz- und Trutzbündnis gegen die neuen Eindringlinge, wurden aber beim See Merom gänzlich geschlagen (11, 1—15). Noch lange mussten die Kriege fortgesetzt werden, bis das ganze Land, die Meeresküste ausgenommen, in den Besitz der Israeliten kam (11, 16—23). Das 12. Capitel gibt eine Gesammtübersicht über die Eroberung.

3. β) Nachdem Chanaan der Hauptsache nach erobert war, wurde es durch das Los unter die noch übrigen neunundeinhalb Stämme vertheilt. Die Vertheilung leiteten Josue und der Hohepriester Eleazar in Gemeinschaft mit den Familienhäuptern. Zuerst erhielten die hervorragendsten Stämme ihren Besitz: Juda das ganze Gebiet südlich von Jerusalem bis zur Wüste (III. E F c d), Ephraim in der Mitte des Landes (D d), Halb-Manasse nördlich von Ephraim am Meere (C D c d) (Cap. 15—17). Jetzt wurde Silo (in Ephraim) zur vorläufigen Hauptstadt des Landes erkoren und dort bleibend das heilige Zelt aufgeschlagen (18, 1). Dann ordnete Josue eine genaue Aufschreibung des noch unvertheilten Landes an (18, 4—9), worauf auch die übrigen sieben Stämme ihr Gebiet erhielten: Benjamin (E c d) zwischen Juda und Ephraim (18, 11—28), Simeon erhielt zerstreute Gebiete innerhalb der Grenzen Judas, gegen die Philister und Edomiter hin (19, 1—9).[1] Zabulon (C d) erhielt das Gebiet nordöstlich von Manasse (19, 10—16), Issachar (C D d) das Land zwischen Jordan, Ephraim, Manasse und Zabulon (19, 17—23), Aser (B C d) den nordwestlichen Theil (V. 24—31), Nephtali (B C d) das Gebiet zwischen Jordan und Aser (V. 32—39), Dan (E c) den noch übrigen Theil zwischen Juda, Benjamin und Ephraim (V. 40—48). Zuletzt wurden die Freistädte bestimmt und die Leviten- und Priesterstädte ausgelost (Cap. 20; 21).

Nach der Vertheilung des Landes durften die ostjordanischen Stämme in ihre Heimat zurückkehren. Sie errichteten am Jordan einen großen Altar, der aus Missverständnis bald einen Bruderkrieg heraufbeschworen hätte. Da er aber nicht eine Opferstätte, sondern ein Denk-

[1]) Dies war die Erfüllung der Worte Jacobs: „Theilen werde ich sie in Jacob“ (vgl. Gen. 49, 5—7). Moses hat den Fluch des Patriarchen bestätigt, indem er in seinem Segen Simeon ganz übergieng.

mal der religiösen und politischen Einheit des ganzen Volkes sein sollte, wurden die durch das Missverständnis aufgeregten Gemüther wieder beruhigt (Cap. 22).

Kurz vor seinem Tode berief Josue noch eine große Volksversammlung in seinen Stammsitz Tamnathsare, um in ähnlicher Weise, wie es Moses gethan, die Gesetzestreue als nothwendige Vorbedingung des irdischen Glückes dem Volke vorzuhalten und dieses in eindringlicher Rede zum Festhalten am Gesetze aufzumuntern (Cap. 23). Darnach lud er noch einmal die Vertreter von ganz Israel nach dem durch den Aufenthalt der Patriarchen geheiligten Sichem ein, wo sie neuerdings den Bund beschworen, den ihre Ahnen mit Gott geschlossen. Bald darauf starb er hochbetagt[1]); Israel aber diente dem Herrn, solange es von jenen geleitet wurde, welche Zeugen der Großthaten Gottes gewesen waren (Cap. 24; vgl. Richt. 2, 10).

B. Das Buch Josue.

4. Das Buch Josue enthält die Geschichte der Offenbarung vom Tode Mosis bis zu den ersten Zeiten nach Josues Tode. Diese Geschichte fällt großentheils zusammen mit dem Wirken dieses Helden, von dem das Buch passend den Namen trägt. Als Thema können darum die an der Spitze stehenden Worte Gottes gelten, durch die Josue seine doppelte Aufgabe zugewiesen wurde. Das Buch erzählt uns, wie Josue diese Aufgabe erledigt hat. Es zerfällt in zwei Theile; im ersten (1, 10—12, 24) wird die Eroberung, im zweiten (13—21) die Vertheilung Chanaans berichtet. Daran schließt sich ein Bericht über die Rückkehr der ostjordanischen Stämme (Cap. 22) und die Mittheilung der letzten Ermahnungen Josues und seines Todes (Cap. 23; 24).

Das Buch Josue schließt sich äußerlich an den Pentateuch an und setzt auch denselben voraus. Daraus folgt jedoch nicht, dass es einmal mit demselben zu einem Geschichtswerke (dem Hexateuch) verbunden gewesen und erst später davon abgetrennt worden sei. Es ist vielmehr für sich ein selbständiges Werk, eine selbständige, fortlaufende und in sich abgeschlossene Geschichtserzählung, welche mit dem Pentateuch nur insoferne zusammenhängt, als sie an die darin erzählten Begebenheiten anknüpft.[2])

---

[1]) Über das Grabmal Josues zu Tamnathsare vgl. Vigouroux, III., S. 171 ff. Zschokke, Beiträge zur Beschreibung der westlichen Jordansau, Jerusalem 1866, S. 76 ff.

[2]) Kaulen, a. a. O. S. 208.

summarisch, es werden gleichsam nur die Stationen der Siegeslaufbahn Josues im Süden von Chanaan angegeben (10, 28—41). „Alle Könige und ihre Reiche nahm er im Sturme.“ Darauf kehrte er mit seinem Kriegsvolke zur Rast ins Lager von Galgala zurück (V. 42 f.). — Inzwischen schlossen die Könige des Nordens mit Jabin, König von Azor, welcher Stadt von altersher die führende Rolle zukam, ein Schutz- und Trutzbündnis gegen die neuen Eindringlinge, wurden aber beim See Merom gänzlich geschlagen (11, 1—15). Noch lange mussten die Kriege fortgesetzt werden, bis das ganze Land, die Meeresküste ausgenommen, in den Besitz der Israeliten kam (11, 16—23). Das 12. Capitel gibt eine Gesammtübersicht über die Eroberung.

3. β) Nachdem Chanaan der Hauptsache nach erobert war, wurde es durch das Los unter die noch übrigen neunundeinhalb Stämme vertheilt. Die Vertheilung leiteten Josue und der Hohepriester Eleazar in Gemeinschaft mit den Familienhäuptern. Zuerst erhielten die hervorragendsten Stämme ihren Besitz: Juda das ganze Gebiet südlich von Jerusalem bis zur Wüste (III. E F c d), Ephraim in der Mitte des Landes (D d), Halb-Manasse nördlich von Ephraim am Meere (C D c d) (Cap. 15—17). Jetzt wurde Silo (in Ephraim) zur vorläufigen Hauptstadt des Landes erkoren und dort bleibend das heilige Zelt aufgeschlagen (18, 1). Dann ordnete Josue eine genaue Aufschreibung des noch unvertheilten Landes an (18, 4—9), worauf auch die übrigen sieben Stämme ihr Gebiet erhielten: Benjamin (E c d) zwischen Juda und Ephraim (18, 11—28), Simeon erhielt zerstreute Gebiete innerhalb der Grenzen Judas, gegen die Philister und Edomiter hin (19, 1—9).[1] Zabulon (C d) erhielt das Gebiet nordöstlich von Manasse (19, 10—16), Issachar (C D d) das Land zwischen Jordan, Ephraim, Manasse und Zabulon (19, 17—23), Aser (B C d) den nordwestlichen Theil (V. 24—31), Nephtali (B C d) das Gebiet zwischen Jordan und Aser (V. 32—39), Dan (E c) den noch übrigen Theil zwischen Juda, Benjamin und Ephraim (V. 40—48). Zuletzt wurden die Freistädte bestimmt und die Leviten- und Priesterstädte ausgelost (Cap. 20; 21).

Nach der Vertheilung des Landes durften die ostjordanischen Stämme in ihre Heimat zurückkehren. Sie errichteten am Jordan einen großen Altar, der aus Missverständnis bald einen Bruderkrieg heraufbeschworen hätte. Da er aber nicht eine Opferstätte, sondern ein Denk-

[1]) Dies war die Erfüllung der Worte Jacobs: „Theilen werde ich sie in Jacob“ (vgl. Gen. 49, 5—7). Moses hat den Fluch des Patriarchen bestätigt, indem er in seinem Segen Simeon ganz übergieng.

mal der religiösen und politischen Einheit des ganzen Volkes sein sollte, wurden die durch das Missverständnis aufgeregten Gemüther wieder beruhigt (Cap. 22).

Kurz vor seinem Tode berief Josue noch eine große Volksversammlung in seinen Stammsitz Tamnathsare, um in ähnlicher Weise, wie es Moses gethan, die Gesetzestreue als nothwendige Vorbedingung des irdischen Glückes dem Volke vorzuhalten und dieses in eindringlicher Rede zum Festhalten am Gesetze aufzumuntern (Cap. 23). Darnach lud er noch einmal die Vertreter von ganz Israel nach dem durch den Aufenthalt der Patriarchen geheiligten Sichem ein, wo sie neuerdings den Bund beschworen, den ihre Ahnen mit Gott geschlossen. Bald darauf starb er hochbetagt[1]); Israel aber diente dem Herrn, solange es von jenen geleitet wurde, welche Zeugen der Großthaten Gottes gewesen waren (Cap. 24; vgl. Richt. 2, 10).

B. Das Buch Josue.

4. Das Buch Josue enthält die Geschichte der Offenbarung vom Tode Mosis bis zu den ersten Zeiten nach Josues Tode. Diese Geschichte fällt großentheils zusammen mit dem Wirken dieses Helden, von dem das Buch passend den Namen trägt. Als Thema können darum die an der Spitze stehenden Worte Gottes gelten, durch die Josue seine doppelte Aufgabe zugewiesen wurde. Das Buch erzählt uns, wie Josue diese Aufgabe erledigt hat. Es zerfällt in zwei Theile; im ersten (1, 10—12, 24) wird die Eroberung, im zweiten (13—21) die Vertheilung Chanaans berichtet. Daran schließt sich ein Bericht über die Rückkehr der ostjordanischen Stämme (Cap. 22) und die Mittheilung der letzten Ermahnungen Josues und seines Todes (Cap. 23; 24).

Das Buch Josue schließt sich äußerlich an den Pentateuch an und setzt auch denselben voraus. Daraus folgt jedoch nicht, dass es einmal mit demselben zu einem Geschichtswerke (dem Hexateuch) verbunden gewesen und erst später davon abgetrennt worden sei. Es ist vielmehr für sich ein selbständiges Werk, eine selbständige, fortlaufende und in sich abgeschlossene Geschichtserzählung, welche mit dem Pentateuch nur insoferne zusammenhängt, als sie an die darin erzählten Begebenheiten anknüpft.[2])

[1]) Über das Grabmal Josues zu Tamnathsare vgl. Vigouroux, III., S. 171 ff. Zschokke, Beiträge zur Beschreibung der westlichen Jordansau, Jerusalem 1866, S. 76 ff.

[2]) Kaulen, a. a. O. S. 208.

Vor allem ist sein Thema (Eroberung und Vertheilung des gelobten Landes) für sich allein hinlänglich geeignet, Gegenstand historischer Darstellung zu sein. Es verfolgt auch einen eigenen Zweck, der aus der ganzen Anlage mit Sicherheit zu erkennen ist. Der Verfasser war, nach allem zu schließen, über den Gang der Ereignisse bis ins kleinste Detail gut unterrichtet. Nichtsdestoweniger geht er über so vieles mit Stillschweigen hinweg, hebt aber besonders jene Partien hervor, worin das auffallende, ja wunderbare Eingreifen Gottes zugunsten Israels klar zutage tritt. Diese Art der Darstellung erhält ihren Commentar durch die an die Spitze des Buches (Jos. 1, 1—9) gestellte Verheißung Gottes und die Bemerkung am Schlusse des Berichtes über die Verlosung des Landes. „Nicht ein einziges Wort, welches Gott ihnen zu erfüllen versprochen hat, ward zunichte, sondern alles gieng thatsächlich in Erfüllung" (21, 43). Der Verfasser wollte also aus der von ihm erzählten Geschichte den Beweis erbringen für die Treue Jahves in Erfüllung seiner Verheißungen.

Für die Selbständigkeit des Buches sprechen auch der Stil und manche Spracheigenthümlichkeiten, durch welche es schon merklich von den Büchern Mosis absticht. Ein sehr triftiges äußeres Argument besteht darin, dass sich von einer ursprünglichen Verbindung mit dem Pentateuch im Alterthum nicht die geringste Spur finden lässt. Bereits im Canon der Juden wurde das Buch einer anderen Classe, als die Bücher Mosis, nämlich den Propheten zugetheilt.

5. Das Buch Josue ist in seiner ersten Bearbeitung nicht lange nach den darin mitgetheilten Ereignissen verfasst worden. Dies erhellt schon aus den Bemerkungen 4, 9; 6, 25. Die mitunter auch bei Nebenumständen ins einzelne gehende Darstellung, sowie der Gebrauch der ersten Person (5, 1. 6; vgl. 15, 4) verrathen den Auctor als Augenzeugen der erzählten Geschichte. Nicht unwahrscheinlich ist die Abfassung des Buches auf Josue selbst zurückzuführen. Einmal (24, 26) wird seine schriftstellerische Thätigkeit ausdrücklich bezeugt, wonach er wenigstens seine Schlussreden dem Gesetzbuche beigefügt hat; nach 18, 4. 9 hat er eine schriftliche Aufnahme des nördlichen Chanaan anfertigen lassen. Eccli. 46, 1 wird er διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις genannt, was im Sinne des Prologs „Nachfolger des Moses in der inspirierten Schriftstellerei" zu übersetzen ist. Jedenfalls ist aber das Buch in späterer Zeit um einzelne Berichte und Glossen erweitert worden und nur in dieser Gestalt auf uns gekommen.

Die Glaubwürdigkeit des Buches Josue wird durch die alten Denkmäler insoferne bestätigt, als viele der geographischen Namen, welche das Buch enthält, auch in egyptischen und assyrischen Inschriften vorkommen.[1])

Dass die Rationalisten das Buch auch wegen der darin erzählten Wunder beanstanden, versteht sich von selbst. Die Möglichkeit der Wunder vorausgesetzt, kann die Glaubwürdigkeit aus diesem Grunde nicht beanstandet werden; denn die außerordentlichen Verhältnisse lassen ein außerordentliches Eingreifen Gottes durchaus motiviert erscheinen.

Vgl. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua, „Theologische Quartalschrift" 1864, S. 385 ff.; 1865, S. 227 ff. Kaulen, Einleitung, S. 208 ff. Cornely, Introductio, II. 1. pag. 177 sqq.

[1]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 161 ff.

§ 29.

Die Periode der Richter.

A. Politischer und religiöser Zustand Israels nach dem Tode Josues.

1. Durch die Besitznahme Chanaans hatte Israel für die Entwicklung seiner politischen und nationalen Selbständigkeit eine feste Grundlage erhalten und war dadurch in den Stand gesetzt, die Schätze der geistigen Cultur, die sein religiöser Beruf keimartig einschloss, sich immer mehr anzueignen und so seiner Bestimmung, Vermittler des messianischen Segens zu sein, entgegenzureifen. Als das auserwählte Volk Gottes sollte es vor allem die von den Vätern ererbte Religion gegen die Gefahren der Zukunft sicherstellen, das mosaische Gesetz getreu befolgen und vom Geiste desselben in seinem ganzen Leben immer tiefer durchdrungen werden. Die Situation war hiefür in mehrfacher Hinsicht günstig. Die grundlegende Thätigkeit Mosis, der Aufbau Josues und die außerordentlichen Großthaten Gottes hatten dem Gesetze im Volke Eingang verschafft, eine Art jugendlicher Begeisterung dafür in ihm erweckt, und die Abgeschlossenheit des Landes half die Errungenschaften der Vergangenheit bewahren. Die Ereignisse bei der Rückkehr der ostjordanischen Stämme (Jos. 22, 9 ff.), sowie die Bemerkung: „Israel diente Jahve alle Tage Josues und der Ältesten" (Jos. 24, 31; Richt. 2, 7) geben zu erkennen, dass das Volk anfangs in treuer Hingabe an seinen Bundesherrn eifrig der Erfüllung des Gesetzes oblag und insbesondere vom Götzendienste sich frei erhielt.

2. Die zwei (Richt. 17; 18 und 19—21) mitgetheilten Ereignisse, welche sich jedenfalls nicht lange nach Josues Tode zugetragen haben, belehren uns jedoch, dass schon damals, wenn auch nur vereinzelt, bedeutende Missstände herrschten. Der Ephraimite Micha unterhielt in seinem Hause einen ungesetzlichen Winkelgottesdienst, ein gegen das Gesetz brotloser Levit gab sich dafür zum Priester her, und eine bedeutende Schar nach Norden auswandernder Daniten nahm aus dem Hause des Micha das Gussbild und den Winkelpriester mit sich in die neue Heimat. — Ein weit bedenklicheres Symptom war es, dass ein ganzer Stamm (Benjamin) sich zum Mitschuldigen am unnatürlichen Verbrechen der Gabaoniten machte und, anstatt es zu rächen, durch seine trotzige Haltung einen furchtbaren Bruderkrieg heraufbeschwor. Umso höher ist es dabei anzuschlagen, dass das ganze übrige Israel die Sünde der Gabaoniten einmüthig verurtheilte und sich wie ein Mann erhoben hat, um an der verbrecherischen Stadt und dem

Vor allem ist sein Thema (Eroberung und Vertheilung des gelobten Landes) für sich allein hinlänglich geeignet, Gegenstand historischer Darstellung zu sein. Es verfolgt auch einen eigenen Zweck, der aus der ganzen Anlage mit Sicherheit zu erkennen ist. Der Verfasser war, nach allem zu schließen, über den Gang der Ereignisse bis ins kleinste Detail gut unterrichtet. Nichtsdestoweniger geht er über so vieles mit Stillschweigen hinweg, hebt aber besonders jene Partien hervor, worin das auffallende, ja wunderbare Eingreifen Gottes zugunsten Israels klar zutage tritt. Diese Art der Darstellung erhält ihren Commentar durch die an die Spitze des Buches (Jos. 1, 1—9) gestellte Verheißung Gottes und die Bemerkung am Schlusse des Berichtes über die Verlosung des Landes. „Nicht ein einziges Wort, welches Gott ihnen zu erfüllen versprochen hat, ward zunichte, sondern alles gieng thatsächlich in Erfüllung" (21, 43). Der Verfasser wollte also aus der von ihm erzählten Geschichte den Beweis erbringen für die Treue Jahves in Erfüllung seiner Verheißungen.

Für die Selbständigkeit des Buches sprechen auch der Stil und manche Spracheigenthümlichkeiten, durch welche es schon merklich von den Büchern Mosis absticht. Ein sehr triftiges äußeres Argument besteht darin, dass sich von einer ursprünglichen Verbindung mit dem Pentateuch im Alterthum nicht die geringste Spur finden lässt. Bereits im Canon der Juden wurde das Buch einer anderen Classe, als die Bücher Mosis, nämlich den Propheten zugetheilt.

5. Das Buch Josue ist in seiner ersten Bearbeitung nicht lange nach den darin mitgetheilten Ereignissen verfasst worden. Dies erhellt schon aus den Bemerkungen 4, 9; 6, 25. Die mitunter auch bei Nebenumständen ins einzelne gehende Darstellung, sowie der Gebrauch der ersten Person (5, 1. 6; vgl. 15, 4) verrathen den Auctor als Augenzeugen der erzählten Geschichte. Nicht unwahrscheinlich ist die Abfassung des Buches auf Josue selbst zurückzuführen. Einmal (24, 26) wird seine schriftstellerische Thätigkeit ausdrücklich bezeugt, wonach er wenigstens seine Schlussreden dem Gesetzbuche beigefügt hat; nach 18, 4. 9 hat er eine schriftliche Aufnahme des nördlichen Chanaan anfertigen lassen. Eccli. 46, 1 wird er διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις genannt, was im Sinne des Prologs „Nachfolger des Moses in der inspirierten Schriftstellerei" zu übersetzen ist. Jedenfalls ist aber das Buch in späterer Zeit um einzelne Berichte und Glossen erweitert worden und nur in dieser Gestalt auf uns gekommen.

Die Glaubwürdigkeit des Buches Josue wird durch die alten Denkmäler insoferne bestätigt, als viele der geographischen Namen, welche das Buch enthält, auch in egyptischen und assyrischen Inschriften vorkommen.[1])

Dass die Rationalisten das Buch auch wegen der darin erzählten Wunder beanstanden, versteht sich von selbst. Die Möglichkeit der Wunder vorausgesetzt, kann die Glaubwürdigkeit aus diesem Grunde nicht beanstandet werden; denn die außerordentlichen Verhältnisse lassen ein außerordentliches Eingreifen Gottes durchaus motiviert erscheinen.

Vgl. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua, „Theologische Quartalschrift" 1864, S. 385 ff.; 1865, S. 227 ff. Kaulen, Einleitung, S. 208 ff. Cornely, Introductio, II. 1. pag. 177 sqq.

---

[1]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 161 ff.

§ 29.

Die Periode der Richter.

A. Politischer und religiöser Zustand Israels nach dem Tode Josues.

1. Durch die Besitznahme Chanaans hatte Israel für die Entwicklung seiner politischen und nationalen Selbständigkeit eine feste Grundlage erhalten und war dadurch in den Stand gesetzt, die Schätze der geistigen Cultur, die sein religiöser Beruf keimartig einschloss, sich immer mehr anzueignen und so seiner Bestimmung, Vermittler des messianischen Segens zu sein, entgegenzureifen. Als das auserwählte Volk Gottes sollte es vor allem die von den Vätern ererbte Religion gegen die Gefahren der Zukunft sicherstellen, das mosaische Gesetz getreu befolgen und vom Geiste desselben in seinem ganzen Leben immer tiefer durchdrungen werden. Die Situation war hiefür in mehrfacher Hinsicht günstig. Die grundlegende Thätigkeit Mosis, der Aufbau Josues und die außerordentlichen Großthaten Gottes hatten dem Gesetze im Volke Eingang verschafft, eine Art jugendlicher Begeisterung dafür in ihm erweckt, und die Abgeschlossenheit des Landes half die Errungenschaften der Vergangenheit bewahren. Die Ereignisse bei der Rückkehr der ostjordanischen Stämme (Jos. 22, 9 ff.), sowie die Bemerkung: „Israel diente Jahve alle Tage Josues und der Ältesten" (Jos. 24, 31; Richt. 2, 7) geben zu erkennen, dass das Volk anfangs in treuer Hingabe an seinen Bundesherrn eifrig der Erfüllung des Gesetzes oblag und insbesondere vom Götzendienste sich frei erhielt.

2. Die zwei (Richt. 17; 18 und 19—21) mitgetheilten Ereignisse, welche sich jedenfalls nicht lange nach Josues Tode zugetragen haben, belehren uns jedoch, dass schon damals, wenn auch nur vereinzelt, bedeutende Misstände herrschten. Der Ephraimite Micha unterhielt in seinem Hause einen ungesetzlichen Winkelgottesdienst, ein gegen das Gesetz brotloser Levit gab sich dafür zum Priester her, und eine bedeutende Schar nach Norden auswandernder Daniten nahm aus dem Hause des Micha das Gussbild und den Winkelpriester mit sich in die neue Heimat. — Ein weit bedenklicheres Symptom war es, dass ein ganzer Stamm (Benjamin) sich zum Mitschuldigen am unnatürlichen Verbrechen der Gabaoniten machte und, anstatt es zu rächen, durch seine trotzige Haltung einen furchtbaren Bruderkrieg heraufbeschwor. Umso höher ist es dabei anzuschlagen, dass das ganze übrige Israel die Sünde der Gabaoniten einmüthig verurtheilte und sich wie ein Mann erhoben hat, um an der verbrecherischen Stadt und dem

ganzen mitschuldigen Stamme unerbittlich das verdiente Strafgericht zu vollziehen.

Nachdem aber die Augenzeugen der Großthaten Gottes das Zeitliche gesegnet hatten und ein neues Geschlecht herangewachsen war (Richt. 2, 10), gieng es mit Israel sowohl in religiöser als politischer Hinsicht rasch abwärts. Mehr als ein Umstand hat zu diesem Niedergange beigetragen. Die größte Gefahr drohte den Israeliten von den unterjochten Bewohnern Chanaans. Dem Befehle Mosis entgegen, hatten sich schon zu Josues Zeiten besonders die nördlichen Stämme im Kriege gegen die Chanaanäer lässig gezeigt und die festen Städte unerobert gelassen. In der Folgezeit gaben viele den Vertilgungskrieg auf und begnügten sich damit, die heidnischen Einwohner tributpflichtig gemacht zu haben (Jos. 16, 10; 17, 12. 13; Richt. 1, 21—36). Daraus entwickelte sich allmählich von selbst ein Zusammenleben bis zur innigsten Lebensgemeinschaft, der ehelichen Verbindung, mit den Heiden. Damit war eine schiefe Bahn betreten, auf der nicht bloß Israels nationale Eigenart, sondern noch früher das Leben nach dem Gesetze und der Monotheismus dem sicheren Ruin verfallen mussten. Denn die Chanaanäer wurden den Israeliten „Dornen in den Augen und Stacheln in den Seiten, Gruben und Schlingen“ (Num. 33, 55; vgl. Jos. 23, 12 ff.). Die naturgemäße Folge der Lebensgemeinschaft mit den Heiden „war das allmähliche Verlorengehen der zarteren und geistigen Religion Israels gegenüber dem sinnlichen Cult der neuen Freunde und somit der Verlust jenes außerordentlichen Bandes, welches so lange das auserwählte Volk fest verknüpft und zu bedeutenden politischen Actionen befähigt hatte“.[1] Die Schrift meldet kurzweg: „Sie dienten den Baalim und Astaroth“ (Richt. 2, 11—13; 3, 5—7). Am Anfange mag wohl vielfach nur eine Vermischung des Jahvecultus mit der Götterverehrung stattgefunden haben, indem der Gott Israels, anstatt nur angebetet zu werden, durch heidnisches Ceremonienwesen verehrt wurde. Dabei blieb es aber nicht. Israel nahm nach und nach den Götzendienst der Chanaanäer an. Je mehr sich Israel durch fleischliche Bande und Gemeinschaft der Ideen mit den Heiden vermischte, umsomehr musste in gleichem Schritte auch der Sinn für die nationale Einheit und Zusammengehörigkeit sich verlieren.

3. Dieser Abfall zum Heidenthum wurde durch das Wesen des chanaanäischen Götzendienstes sehr begünstigt.

---

[1]) Weiß, David und seine Zeit, Münster 1880, S. 27.

Die zwei Hauptgottheiten der Chanaanäer waren Baal und Astarte. Baal (baʿal, eigentlich Herr, Eigenthümer, dann Herr der Welt und besonders des himmlischen Heeres) ist der phönizische Name für den höchsten unter den Göttern. Von allen semitischen Völkern wurde die höchste Gottheit unter dem gleichen Namen verehrt, bei den Babyloniern hieß sie Bel (Is. 46, 1), in den Keilschriften Bil. Baal ist das ewige, unveränderliche Urwesen, das zuhöchst im Himmel thront (Baalsamin, Himmelsherr; Baalmeon, Herr der himmlischen Wohnung). Als der Polytheismus sich zum Natur- und Sterndienste entwickelte, wurde Baal als das eigentliche Naturprincip — als erzeugendes (Quelle des physischen und animalischen Lebens) in der Sonne, als zerstörendes im Feuer — verehrt. In letzterwähnter Eigenschaft hieß er meistens Moloch, bei den Moabitern Chamos. Bildlich wurde dieser Gott durch eine einfache Säule dargestellt, später auch durch menschliche Figuren. Seine Cultusstätten waren vorzüglich sowohl natürliche als künstlich hergestellte Höhen, Baalshöhen genannt.

Astarte (ʿaštôreth, Ἀστάρτη), die weibliche Gottheit, war im Astralcult der Mond, später der Venusstern. Als Mond oder Venus ist sie die Himmelskönigin (Jer. 7, 18; 44, 17 ff.). Sehr wahrscheinlich war es dieselbe Gottheit, die von den Assyriern unter dem Namen Istar als Kriegsgöttin verehrt wurde, in deren Tempeln man die erbeuteten Waffen als Weihegeschenke aufhängte. Die spätere Reflexion stellt Astarte als weibliches Princip neben Baal. Idol der Astarte war die Aschera (ʾašerà), die deshalb als identisch mit ihr gilt. Sie war ein Pfahl, eine hölzerne Säule oder ein Baumstamm, der auf Hügeln, in Hainen oder wenigstens unter dicht belaubten Bäumen, besonders neben einem Altar des Baal, aufgestellt und verehrt wurde, woher sich auch die unrichtige Übersetzung mit ἄλσος in der Septuaginta, mit lucus und nemus in der Vulgata erklären läßt. — Beide Gottheiten traten in verschiedenen Modificationen auf (Baalberith, Bundesbaal; Baalzebub, Fliegenbaal; Baalpeor, der auf der Höhe Peor verehrte Baal, u. s. w.), womit der häufig gebrauchte Plural Baalim et Astaroth zusammenhängt.

Der Cult dieser zwei Gottheiten „hatte einen ganz dämonischen Charakter, indem Lüge, Unzucht und Mord, verbunden mit einem die Phantasie überwältigenden, schauervollen Geheimwesen und sinnbetäubenden äußeren Pomp, der wesentliche Bestandtheil desselben waren. Alle Schandthaten der Unzucht wurden hier ungestraft und im Dienste der Gottheit verübt; eine zahlreiche Priesterschaft versah mit großem Pomp den Dienst, welchen wahnsinnige Opfertänze, Selbstverwundungen der Priester und rauschende Musik begleiteten, und welchen greuliche Menschenopfer krönten. Dazu kam dann eine reiche Fülle der Befriedigung menschlichen Vorwitzes im Orakel- und Zauberwesen, den Amuleten, Beschwörungen, der Nativitätenstellerei, Wahrsagerei, Zeichendeuterei u. s. w. Dies alles wirkte zusammen, um diesen Götzendienst für die Israeliten so verführerisch zu machen.“ [1])

Insbesondere übte der Molochdienst selbst noch Jahrhunderte später einen, wie es scheint, unüberwindlichen Reiz auf die Israeliten aus, obwohl gerade er wegen der grauenhaften, damit verbundenen Menschenopfer jedes fühlende Herz mit Entsetzen und Abscheu erfüllen musste. Um die Zerstörungswuth des Gottes gleichsam zu sättigen und ihn zu beruhigen, brachten ihm die Eltern ihre eigenen

[1]) Holzammer, Kirchenlexikon, I., 1793.

Kinder zum Opfer dar; „sie verbrannten die Kinder mit Feuer" (Deut. 12, 31), „opferten sie den Götzen zum Essen" (Ezech. 16, 20), „gaben das Blut der Kinder den Götzen" (Ezech. 16, 36), „sie ließen die Kinder zum Moloch durchs Feuer gehen" (IV. Kön. 23, 10). Sowohl die Rabbiner als auch heidnische Schriftsteller berichten, dass das Idol des Moloch eine aus Erz gegossene, hohle Statue gewesen sei, die inwendig durch Feuer glühend heiß gemacht wurde. Die Kinder wurden lebendig in den Brand hineingeworfen; ihr Wimmern wurde durch die Liebkosungen der Eltern erstickt oder durch rauschende Musik übertönt. Nach der Auffassung anderer sind die Kinder geschlachtet und ihre Leichen auf den Altären verbrannt worden.

Die Gefahr, dass Israel diesen Reizen unterliegen werde, war umso größer, als sein Monotheismus durch den bildlosen Jahvecult der Sinnlichkeit wenig Nahrung bot und der gesetzliche Gottesdienst durch die Bescheidenheit seiner Feier auf das grobsinnliche Gemüth des Israeliten nicht viel Anziehungskraft ausübte und wegen der Einzigkeit der Cultusstätte für einen Großtheil des Volkes nach dieser Seite hin fast wirkungslos bleiben musste.

Vgl. Scholz, Theologie des alten Bundes, I., S. 52 ff., Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877, S. 137 ff. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, S. 31 ff., Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 214 ff. Schenz, Einleitung in die canonischen Bücher des alten Testaments, Regensburg 1887, S. 87 ff. Vom katholischen Kirchenlexikon die Artikel: „Baal" (I., 1791 ff.), „Astarte" (I., 1520 ff.), „Moloch" (VIII., 1757 ff.). Vigouroux, III., S. 218 ff.

4. Mit dem Verluste der wahren Religion und mit der Schwächung des nationalen Gefühles zerriss das doppelte Band, welches Israel zu einer Einheit umschlang. Allmählich trat im ganzen Volksleben eine bedenkliche Zersetzung ein. Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und damit das Mark der Volkskraft schwanden immer mehr dahin, je länger und ungestörter die trennende Kraft an der Arbeit war. In gleichem Schritte entwickelte sich bis zum Übermaß die Selbständigkeit der einzelnen Stämme derart, dass nicht selten ein Stamm an den Geschicken des anderen nicht nur keine Theilnahme hatte, sondern dessen Aufblühen sogar mit Eifersucht verfolgte. Insbesondere trat schon frühzeitig ein scharfer Gegensatz zwischen Ost- und Westjordanland hervor. Bei diesem Zersetzungsprocess fiel auch die Beschaffenheit des Landes fördernd in die Wagschale. Chanaan zeigt nämlich „trotz seiner strengen Abgeschlossenheit gegen die Nachbargebiete innerhalb seiner Grenzen die denkbar mannigfaltigsten, ja einander ganz entgegengesetzten Terrainformationen, welche, zu den verschiedensten Lebensbeschäftigungen herausfordernd, schon lange vor der israelitischen Occupation wiederholt ihren zersetzenden und auflösenden Einfluss auf dortselbst domicilierende Völkerschaften ausgeübt hatten". [1])

[1]) Weiß, a. a. O. S. 18.

Bei Israel traten, von der Sünde Benjamins abgesehen, die ersten Spuren staatlicher Auflösung, und zwar gerade unter dem Eindrucke eigenartiger Lebensbeschäftigung und kleinlicher Sonderinteressen, im Kriegszuge des Barak und der Debbora gegen Sisara zutage (Richt. 4; 5). Es gelang schon nicht mehr, das ganze Volk zum gemeinsamen Kampfe gegen den Feind aufzubieten. Einzelne Stämme zogen es vor, bei ihren Herden, Schiffen oder an den Buchten des Meeres sitzen zu bleiben (vgl. 5, 15—18). Den Fortschritt dieser Auflösung bezeichnen die wiederholten Bruderkämpfe in der späteren Richterzeit.[1]) Schon unter Gedeon wollten die Ephraimiten es fast auf einen Bürgerkrieg ankommen lassen, um für die vermeintliche Zurücksetzung, dass sie nicht früh genug gegen Madian aufgeboten worden seien, Rache zu nehmen, und ließen sich nur durch die klugen Worte des uneigennützigen Richters noch besänftigen (vgl. 6, 35; 7, 24; 8, 1 ff.). Die Städte Soccoth und Phanuel mussten aber ihre sträfliche Theilnahmslosigkeit am siegreichen Auftreten Gedeons schwer büßen. Der siebzigfache Brudermord, welchen Gedeons Sohn Abimelech mit Hilfe der Sichemiter begieng, die sonstigen Greuelthaten dieses Scheusals und die Erhebung Sichems gegen ihn hatten nur localen Charakter. Aber unter Jephte wurde, und zwar wiederum durch die Eifersucht der Ephraimiten, ein furchtbarer Bürgerkrieg entfacht, der diesem Stamme über 40.000 Leute kostete.

Unter solchen Verhältnissen machte sich der **Mangel einer geordneten und einheitlichen Staatsverfassung** umso bitterer fühlbar. Die Bande der Einheit wurden immer lockerer, die Auflösung ergriff alle Kreise, jedermann gieng seine eigenen Wege. Der Verfasser des Richterbuches stellt dies im Anhange, Cap. 18—21, als den **eigentlichen Charakterzug**, die Signatur der ganzen Periode hin, wenn er, offenbar um für die mitgetheilten Ereignisse eine Erklärung zu bieten, viermal sagt: „Damals war kein König in Israel" und zweimal hinzufügt: „und jeder that nach seinem Gutdünken" (17, 6; 18, 1. 31; 21, 24).

Vgl. **Vigouroux**, III., S. 188 ff. **Hummelauer**, Commentarius in ll. Iudicum et Ruth, Paris. 1888, p. 16 sqq. **Baldeweg**, Das Zeitalter der Richter, Zittau 1877. In den zwei letztgenannten Schriften wird noch besonders erörtert, wie es sich in dieser Periode mit der Beobachtung des **mosaischen Ceremonialgesetzes** verhalten habe. Hummelauer beweist diesbezüglich gegen Wellhausen den Satz: „Interim cultus divinus talis erat, qualis a Moyse fuerat institutus."

B. Die Richter.

5. Unter solchen Umständen war Israel frühzeitig auf dem Wege, sowohl seine nationale als religiöse Eigenart zu verlieren und vollständig in die besiegten Chanaanäer aufzugehen. Nach dem natürlichen Gange der Dinge würde es dieser Gefahr ebensowenig entronnen sein als viele andere Völker des Alterthums, die in ähnlicher, nur

[1]) Vgl. **Weiß**, S. 23.

noch günstigerer Lage sich befanden. Israels Beruf war seine Rettung. Gott hatte sich dieses Volk als Werkzeug zur Realisierung seines Erlösungsplanes auserwählt; darum ließ er es nicht zugrunde gehen, sondern griff wie zur Gründung so auch zu seiner Erhaltung in außerordentlicher Weise ein. Er ließ nämlich das schon von Moses aufgestellte, später von Josue wiederholte Grundgesetz der Leitung Israels in Kraft treten: Die Sünden des Volkes wurden durch zeitliches Unglück bestraft. Wenn Israel von der wahren Religion zum Götzendienste der Chanaanäer abfiel, fügte es der Herr, dass zur Strafe dafür die sündigen Stämme in die Gewalt auswärtiger Feinde kamen und von diesen schwer bedrückt wurden, bis endlich Buße und Besserung sie wieder der Freiheit würdig machten. Um ihnen diese zurückzugeben, erweckte er dann aus ihnen thatkräftige Männer, die, von heiliger Begeisterung erfüllt und von Vaterlandsliebe getrieben, sich an die Spitze des Volkes stellten, dessen gläubigen Sinn wieder weckten, den Feind bezwangen und der Heimat Selbständigkeit, Frieden und Wohlfahrt wieder brachten. Israel wurde dadurch über diese Periode gefahrvoller Stürme in eine Zeit hinübergerettet, in welcher die göttliche Vorsehung einen neuen, dauerhaften Grund für eine günstige Entwicklung des Volkes legte. Die von Gott erweckten Volksführer werden in der heiligen Schrift šôphᵉtim (κρίται, iudices, Richter) und nach ihnen die ganze Periode die der Richter[1]) genannt; das Buch, welches diesen göttlichen Heilsplan geschichtlich nachweist, heißt „Das Buch der Richter".

6. Die Geschichte der Richterperiode zerfällt nach der Darstellung des gleichnamigen Buches in drei Partien, die sämmtlich eine göttliche Mahnrede an das Volk gleichsam zur Einleitung haben. Zuerst tritt ein Bote des Herrn (wohl ein Prophet) auf, der das Volk an die göttlichen Wohlthaten erinnert, ihm die Lässigkeit im Vertilgungskriege gegen die Chanaanäer zum Vorwurfe macht und dafür arge Schädigung durch die verschonten Feinde prophezeit (2, 1—5). Später sendet der Herr wieder einen Propheten, der ebenfalls Israel an die göttlichen Wohlthaten und an seinen Ungehorsam ermahnt (6, 8—10). Noch ernster ist die dritte Strafrede gelegentlich des Überfalles der Ammoniter (10, 10—14). Die durch diese Strafreden eingeleiteten drei Zeitabschnitte haben das Gleichartige, dass in ihnen Abfall vom Glauben, Einfall auswärtiger Feinde, Buße und Bekehrung des Volkes, Befreiung desselben durch

[1]) In tempore unius iudicis, quando iudices praeerant (Ruth 1, 1).

die Richter und ein langer Zustand des Friedens wechselnd aufeinanderfolgen. Jedoch läſst sich deutlich erkennen, daſs es mit Israel im allgemeinen immer mehr abwärts geht. Der Abfall desselben wird am Ende allgemeiner und öfter, aber auch die Bedrückung durch die Feinde härter als je. Die wiederhergestellte Ruhe wird immer kürzer und durch turbulente Ereignisse im Innern gestört. In jedem dieser drei Abschnitte sind mehrere Richter aufgetreten, wie auch die Bedrückungen mannigfach waren. Diese werden der Reihe nach berichtet; dadurch sind wir jedoch keineswegs zum Schlusse genöthigt, daſs sie alle auch thatsächlich nacheinander erfolgt seien. Sie haben meistens verschiedene Gebiete des Landes betroffen und waren zum Theil gleichzeitig; es mag wohl auch vorgekommen sein, daſs in einem Landestheile Ruhe herrschte, während ein anderer unter der Botmäßigkeit der Feinde schmachtete. Ferners dürfen wir uns sowohl die jedesmalige Bekehrung des Volkes wie die darauffolgende Ruhe nur als eine relative, mehrfach beschränkte, vorstellen.

7. In den ersten Zeiten war Israel fast von allen Seiten bedroht. Von Nordosten fiel Cusan Rasathaim, König von Aram, in Chanaan ein und legte dem Lande einen Tribut auf. Er scheint dasselbe bis Juda unterworfen zu haben; denn ein Glied dieses Stammes, Othoniel, Calebs Brudersohn (vgl. Jos. 15, 16—19), schüttelte das Joch wieder ab (3, 8—11). — Von Osten drangen die Moabiter im Bunde mit den Ammonitern und Amalekitern in das Ostjordanland ein und machten sogar den Stamm Dan tributpflichtig. Aod befreite sein Vaterland auf eine ganz völkerrechtswidrige Weise, die zwar seinen Patriotismus, aber auch die Rohheit seiner Gesittung ins Licht stellte. Als Gesandter überbrachte er den Tribut seines Volkes und benützte diese Gelegenheit, den König Eglon von Moab meuchlerisch zu ermorden (3, 12—30). Im Südwesten beunruhigen Israel die Philister, werden aber von Samgar zurückgedrängt (3, 31). Am längsten verweilt der Geschichtsschreiber in seinem Berichte bei der von Norden drohenden Gefahr. Sisara, der Feldherr des chanaanäischen Königs Jabin von Azor, fiel in die nördlichen Stammgebiete ein. Diesmal gieng der Anstoß zur Rettung von einer Frau aus, der Prophetin Debbora, die damals das Richteramt ausübte. Sie ermuthigte den Barak, sich an die Spitze des Volkes zu stellen; die Stämme Nephtali und Zabulon scharten sich um ihn. Am Berge Tabor kam es zur Entscheidungsschlacht. Das Heer des Sisara wurde geschlagen; er selbst fiel der List einer Frau, der Keniterin

Jahel, zum Opfer. Debbora feierte diesen Sieg in einem herrlichen Lobgesange (4; 5).

8. Als in den Friedenstagen Israel neuerdings zum Götzendienste abfiel, brachen die Horden der Madianiter und Amalekiter in das Land ein und drangen raubend und mordend bis in die Ebene von Sephela vor. Zum Retter aus dieser äußerst drückenden Bedrängnis wurde durch einen Engel des Herrn Gedeon, der Sohn einer unscheinbaren Familie, berufen, der alsbald vielverheißende Proben von Muth und Glaubenseifer ablegte. Wiederholt wurde ihm vom Herrn seine Berufung durch Wunder beglaubigt. Auch das Befreiungswerk selbst war von außerordentlichen Umständen begleitet, damit umsomehr Gott als der Urheber desselben erkannt werde. 300 auserlesene Männer, und auch sie nicht durch die Schärfe des Schwertes, errangen den ersten Erfolg über die feindlichen Horden. Weithin wurde dann das Volk aufgeboten, um den fliehenden Feinden nachzusetzen. Der Sieg war ein so glänzender, dass er für alle Zukunft typisch blieb und noch in späteren Generationen wiederholt verherrlicht wurde. Gedeon stieg derart im Ansehen, dass ihm die erbliche Herrscherwürde angetragen wurde. In theokratischer Gesinnung schlug er das Angebot aus und begnügte sich mit einem namhaften Theile der Beute, verwandte ihn aber dann zum Schaden Israels dazu, in seiner Heimat einen Separatcultus einzurichten (6, 1—8, 30). Was Gedeon ausgeschlagen, suchte sein ihm ganz unähnlicher Sohn Abimelech durch Gewalt und Mord an sich zu reißen. Um sich der königlichen Herrschaft zu bemächtigen, ließ er seine 70 Brüder umbringen und warf sich zum Herrscher über Sichem auf, dessen Bewohner schon wieder Jahve den Rücken gekehrt und die Verehrung des Baalberith (Bundesbaal) eingeführt hatten. Seine Herrschaft war verdientermaßen weder für ihn noch für die Sichemiten von Glück begleitet und fand durch eine Volkserhebung gegen ihn recht bald ein ruhmloses Ende (8, 31—9, 57). Nach ihm war der Ephraimite Thola im West-, der Galaaditer Jair im Ostjordanlande Richter.

9. Eine besonders schwere Züchtigung traf Israel von zwei Seiten her im dritten Stadium der Periode, da der Götzendienst weiter als je um sich gegriffen hatte. Von Osten fielen die Ammoniter in Galaad ein, im Südwesten drangen die Philister immer weiter vor. Aus der biblischen Darstellung läſst sich keineswegs schließen, dass der Einfall der Philister erst nach dem Siege über die Ammoniter

erfolgt sei. Die Bemerkung 10, 7: „Der Herr gab sie in die Hände der Philister und der Söhne Ammons“ macht vielmehr die Gleichzeitigkeit der Einfälle sehr wahrscheinlich; es ist sogar nicht ausgeschlossen, dass die Philister den Anfang machten und der Verfasser nur deshalb den Bericht über ihren Einfall an zweite Stelle gesetzt hat, weil der vierzigjährige Philisterdruck sogar die auf Jephte folgenden Richter noch überdauert und in jene Zeiten übergeleitet hat, welche der Einführung des Königthums unmittelbar vorangiengen. Gegen die Ammoniter riefen die Stammfürsten von Galaad den thatkräftigen Jephte, der als Sohn einer Ehebrecherin vom väterlichen Hause verstoßen worden war, zuhilfe. An der Spitze der ostjordanischen Stämme schlug er die Feinde aufs Haupt, wandte dann aber seine siegreichen Waffen auch gegen Ephraim, um es wegen seiner Eifersucht und Anmaßung zu züchtigen (10, 6—12, 7). Der Verfasser erwähnt noch kurz drei Richter: Abesan von Bethlehem, Ahialon von Zabulon und Abdon von Ephraim, um dann dem Einfalle der Philister und den Thaten Samsons größere Aufmerksamkeit zu schenken.

10. Das Gelübde Jephtes. — Jephte machte vor seinem Angriffe auf die Ammoniter dem Herrn das Gelübde: „Sofern du die Söhne Ammons in meine Hände gibst, so soll, was immer mir, wenn ich glücklich zurückkehre, aus der Thür meines Hauses entgegenkommt, dem Herrn gehören, und ich werde es zum Brandopfer darbringen.“ Dies traf seine eigene Tochter, sein einziges Kind, die an der Spitze der Gespielinnen zu allererst den siegreichen Vater beglückwünschen wollte. Beim Anblicke seiner Tochter wurde sich der Sieger der Tragweite seines Gelübdes sogleich bewusst; wohl brach er in Klagen aus, aber er bestand auf seinem Versprechen, und auch die heldenmüthige, des Vaters würdige Tochter gab sich ohne Widerrede zur Erfüllung des Gelübdes her, zufrieden mit dem Ruhme Jephtes und der Freiheit des Vaterlandes. Nur um das eine bat sie, dass sie zwei Monate lang mit ihren Gespielinnen im Gebirge ihre Jungfrauschaft beweinen dürfe. „Als diese Zeit herum war, erfüllte Jephte an ihr sein Gelübde, und sie erkannte keinen Mann.“ Die Erinnerung an diesen Heldenmuth der Tochter Jephtes feierten die Jungfrauen der Gegend eine Zeitlang dadurch, dass sie alljährlich um diese Zeit vier Tage lang ein Fest begiengen, um die Tochter Jephtes (wegen ihres Opfermuthes) zu verherrlichen (11, 29—40).

Dieses Gelübde ist verschieden erklärt worden. Nach der früher gewöhnlichen Ansicht, welche besonders die heiligen Väter und die alten Theologen festgehalten haben, hat Jephte wirklich seine Tochter als Brandopfer dargebracht; einige sind sogar der Ansicht, dass er von Anfang an ein Menschenopfer intendiert habe. Als Gründe werden vorgebracht: Der Ausdruck ᶜolâ (holocaustum) lasse nur an ein eigentliches Brandopfer denken, und die Worte: quicunque egressus fuerit de foribus domus können nur auf Menschen gedeutet werden, wofür schon die alten Übersetzer, besonders auch die Vulgata, durch ihr quicunque eintreten. Dazu stimme, dass Jephte offenbar ein ganz außerordentliches, besonders

wertvolles Opfer darzubringen im Sinne hatte. Ein gesetzliches Opfer hätte aber eine derartige Wichtigkeit nie beanspruchen können. Dabei sei Jephte auch in einer religiösen Verirrung befangen gewesen, die im Mangel an Unterweisung, in der Rohheit des Zeitalters und in der Aufregung des Augenblicks eine hinreichende Erklärung finde.

Wenn sodann Jephte dieses Gelübde durch den Opfertod seiner Tochter auch wirklich geleistet hat, so hat er sich von der übertrieben strengen Auffassung leiten lassen, welche die Israeliten, am Buchstaben des Gesetzes hangend, auch sonst bewiesen: Ein dem Herrn oder beim Herrn gemachtes Versprechen muss um jeden Preis erfüllt werden. Gegen diese tiefgewurzelte Überzeugung konnte die ruhige Überlegung nicht aufkommen; es ließ aber auch der in dieselbe Zeit fallende Bürgerkrieg Jephte nicht zur Ruhe kommen. Vielleicht haben auch die bei den Orientalen herrschende Geringschätzung des Menschenlebens, eine unrichtige Auffassung vom Opfer Isaacs und die heidnische Sitte der Menschenopfer die That des Richters beeinflusst.

11. Viele Exegeten der Neuzeit widersprechen dieser Auffassung und stellen ihr besonders entgegen: Es ist schwer denkbar, dass Jephte, der sich in der Geschichte Israels so gut orientiert zeigt und in seinem ganzen Auftreten sowohl kluge Überlegung als insbesondere ein tief religiöses Gemüth verräth, ein im Gesetze schwer verpöntes Menschenopfer gelobt habe; und dies umsoweniger, als gerade das Menschenopfer die furchtbarste Verirrung jenes Götzendienstes war, dem die Israeliten behufs ihrer Rettung vor allem den Rücken kehren mussten. — Noch unwahrscheinlicher ist, dass Jephte, das übereilte Gelübde vorausgesetzt, es thatsächlich erfüllt habe. Sowohl er als seine Tochter handelten in der Überzeugung, ein Gott wohlgefälliges, von ihm strenge verlangtes Werk zu thun, wenn sie auf der Erfüllung des Gelübdes bestanden. Dass sie auf die Unerlaubtheit des dem Herrn Gelobten gar nicht aufmerksam geworden, kann man nicht voraussetzen. Dann müsste man in Jephte die ärgste Verblendung, wahren Fanatismus annehmen, um eine That, die in sich ein abscheuliches Verbrechen ist, als Bethätigung frommen, religiösen Sinnes erklärlich zu finden. Dann bliebe erst noch das Unbegreifliche, dass nicht wenigstens, ähnlich wie beim Schwure Sauls gegen Jonathan, das Volk eine That hintertrieben habe, die seinem innersten Gefühle und besonders der begeisterten Hingebung für das Haus seines Retters so sehr widerstreben musste. Jedenfalls darf man eine in sich so unwahrscheinliche That nicht annehmen, wenn nicht im Text zu einer solchen Auffassung zwingende Gründe vorliegen. Diese werden aber in der That vermisst. Das Wort „Brandopfer" ist nicht zu pressen, da ja auch nicht alle, sondern nur männliche, fehlerlose Thiere als solches dargebracht werden durften. Wie für solche ein Surrogat, so trat für den Menschen „die Hörigkeit und der Dienst bei der Stiftshütte an die Stelle". Als solche Diener der Stiftshütte werden auch Frauen erwähnt, welche nach I. Sam. 2, 22 ff. zur Jungfräulichkeit verpflichtet waren. Das Gelübde, von seinem Eigenthume an Personen etwas dem Herrn zu schenken, war bedeutsam genug, zumal Jephte nicht wusste, wen es etwa treffen würde. Nachdem es seine Tochter getroffen, musste ihm das Gelübde doppelt schwer fallen. Er beraubte sich des Trostes ihrer Nähe, sie selbst der vielleicht schon heiß ersehnten ehelichen Verbindung und des Segens der Nachkommenschaft, womit das Aussterben seines erst berühmt gewordenen Hauses identisch war. Auch so gefasst, muss die Ausführung des Gelübdes für Jephte

und seine Tochter als wohl beispielloser Heroismus erscheinen. Diese Auffassung scheint der Text selbst nahezulegen. Die Tochter verlangte noch zwei Monate, um ihre Jungfrauschaft zu beweinen, d. h. darüber klagen zu können, dass sie jungfräulich bleiben müsse. Das war also ihr größtes Opfer. Ist dies einerseits ein Beweis, dass der Verzicht auf die Ehe in ihren Augen das größte Opfer war, so scheint darin auch angedeutet zu sein, dass das Opfer des Lebens nicht verlangt wurde. Dasselbe hätte ihr doch müssen mehr zu Herzen gehen, wird aber von ihr gar nicht erwähnt. Eine Bestätigung hiefür liefert die Notiz über die Erfüllung des Gelübdes: „Jephte that an ihr, wie er gelobt hatte, und sie erkannte keinen Mann." Diese letzten Worte geben doch an, was durch Erfüllung des Gelübdes geschah. Sie heißen aber soviel als: sie blieb ehelos. Es ist schwer einzusehen, warum die heilige Schrift nicht die Opferung der Tochter mit klaren Worten ausdrücken soll, nachdem sie doch das Ereignis selbst berichtet.

12. Trotz dieser Einwendungen hat doch die erstere Ansicht mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Auch sind die vorgebrachten Gegengründe nicht stichhaltig genug. Was zunächst den Inhalt des Gelübdes anbelangt, so können wir nur aus dem Text, keineswegs aber a priori schließen, ob es sich wenigstens implicite auch auf ein Menschenopfer bezogen habe oder nicht. Wir müssten sowohl die religiöse Erkenntnis als insbesondere die damalige Stimmung Jephtes viel besser kennen, als es möglich ist, um von vorneherein das Menschenopfer vom Gelübde für jeden Fall auszuschließen. — Auch der Einwand gegen die Ausführung des Gelübdes ist nicht beweiskräftig. Wohl waren Jephte und seine Tochter überzeugt, dass sie durch die Ausführung ein Gott wohlgefälliges Werk vollbringen. Waren sie aber in der übertrieben strengen Auffassung befangen, das Gott Gelobte müsse um jeden Preis geleistet werden, so sahen sie eben in der Ausführung des Gelübdes und nicht sofast in seinem Inhalte das Gott wohlgefällige, ja von ihm streng geforderte Werk. Sie waren dabei freilich im Irrthum, aber nicht mehr als Saul, der ebenfalls seinen unschuldigen Sohn Jonathas dem Tode überliefern wollte, seinem voreiligen Schwure zuliebe. Dabei kann die Analogie mit den schwer verpönten Menschenopfern der Heiden nicht entscheidend in die Wagschale fallen. Denn die heidnischen Menschenopfer waren mit erschreckender Ausschweifung und abscheulichem Götzendienste verbunden, Vergehungen, die in jeder Hinsicht unerlaubt sind. Vom Menschenopfer an und für sich gilt dies nicht, da ja Gott selbst von Abraham thatsächlich das Opfer seines Sohnes als Beweis gänzlicher Hingabe verlangt hat. Jephte mochte hinlänglich überzeugt sein, dass Gott Menschenopfer nicht verlange, ja verbiete; er konnte aber doch, den irrigen Standpunkt vorausgesetzt, die Ansicht haben, er müsse es vornehmen, für den Fall, dass er es gelobt habe. Dass aber das Volk die Ausführung des Gelübdes nicht gehindert hat, bietet uns bei der vollständigen Unkenntnis der Vorgänge keinen festen Angriffspunkt gegen die Annahme des Menschenopfers. Wir wissen ja nicht, ob das Volk der Anschauung Jephtes gehuldigt, ob es dazu in stummer Resignation geschwiegen, ob es, wenn auch vergeblich, Versuche gemacht habe, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. — Endlich bieten uns der Inhalt und die Geschichte des Gesetzes viel zu wenig Anhaltspunkte, um das gelobte Brandopfer hier als Hingabe zum Dienste des Heiligthums und zur Ehelosigkeit aufzufassen. Jedenfalls kommt man über Muthmaßungen nicht hinaus. Wohl wurde die Ehelosigkeit allgemein im

alten Testament als Opfer angesehen, aber nicht in dem Sinne, dass man sie für das Bessere, Gott Wohlgefälligere hielt, sondern weil sie des gerade den frommen Israeliten äußerst wertvollen Segens der Nachkommenschaft beraubt und deshalb als ein Unglück, ja häufig sogar als Schande gegolten hat. Darum ist es auch kein psychologischer Widerspruch, dass die Tochter Jephtes ohne Widerrede ihr Leben für das Gelübde des Vaters opferte und dabei nicht sofast die Hingabe des Lebens, als vielmehr das beweinte, dass sie es in jungfräulichem Stande hingeben, also ohne Nachkommenschaft, die ihr gerade jetzt doppelt wertvoll erschien, sich dem Tode weihen musste. Mit Rücksicht darauf hat auch der heilige Geschichtsschreiber, wo er kurz, vielleicht mit einer gewissen Scheu, die Ausführung des Gelübdes berichtet, diese eine Folge ihrer Zustimmung zu demselben eigens betont. — Die moderne Kritik beruft sich mit Vorliebe auf das Gelübde Jephtes, um die Behauptung zu stützen, dass Israels Religion sich aus dem Molochdienste entwickelt habe; aber ganz mit Unrecht. Mag auch Jephte durch heidnische Sitte irgendwie beeinflusst gewesen sein, wir finden in der heiligen Schrift nichts, was uns berechtigen würde, auf dieses ganz vereinzelte Factum hin, auch nur für die frühere Geschichte Israels, Menschenopfer als üblich anzunehmen.

Für das geistige Opfer treten unter den neuesten Exegeten besonders ein: Kaulen, Kirchenlexikon, VI., 1287 ff. Zschokke, Die biblischen Frauen, Freiburg 1882, S. 184 ff. van Hoonacker, Le voeu de Jephté, Louvain 1893. Für das blutige Opfer: Hummelauer, l. c., p. 219 sqq. Vgl. Schönen, Das Gelübde Jephtes, „Theologische Quartalschrift“ 1869, S. 531 ff.

13. Zum gefährlichsten Feinde Israels wurden beim Ausgange der Richterperiode die schon seit der Patriarchenzeit in Chanaan ansässigen Philister. Sie hatten inzwischen neuen Zuzug besonders aus Kreta erhalten[1]) und sahen sich infolge dieser Einwanderung genöthigt, über ihr Stammgebiet hinaus nach Osten vorzudringen, um neue Wohnsitze zu gewinnen. Selbstverständlich kam es dabei zu Reibereien mit den Israeliten, wobei diese den Kürzeren zogen und in vollständige Abhängigkeit von den Philistern geriethen. Gegen den Druck dieser Feinde

[1]) Diese Neuansiedlung wurde großentheils wohl durch eine Verfügung des Pharao Ramses III. veranlasst, der den „Pulista“, die von Kreta aus in Syrien eingewandert waren, Wohnsitze südlich von Gaza anwies. Die Erinnerung, dass die Philister aus einem doppelten Element bestehen, und dass insbesondere eine Einwanderung aus Kreta stattgefunden habe, blieb den biblischen Schriftstellern bis in spätere Zeiten erhalten. So wird (vgl. II. Sam. 8, 18) gemeldet, dass die davidische Leibwache aus Cerethi und Pelethi bestand, worunter besonders die Philister zu verstehen sind. Bei Ezechiel (25, 16) heißt es bei Schilderung des göttlichen Strafgerichtes über die Philister: „Ich werde ausstrecken meine Hand über die Philister und tödten die Cretim und vertilgen die Reste der Meeresküste“, und Sophonias (2, 5) nennt in einem Context die Philister der Pentapolis „Volk der Cretim“ und ihr Gebiet „Land der Philister“ (vgl. Knabenbauer, Über die Zeit der Abfassung und die Quellen der biblischen Völkertafel, „Katholik“ 1870, II., S. 213 ff.).

erhob sich der Israelite Samson, der von Gott durch eine wunderbare Kraft ausgezeichnet war, solange er seinem Nasiräate treu blieb und insbesondere über sein Haupt kein Schermesser kommen ließ. Er verbreitete durch seine abenteuerlichen Heldenthaten unter den Philistern Schrecken und Schaden, wozu ihm die Verehelichung mit einer Philisterin Gelegenheit gab. Als er aber sein Herz in sinnliche Lust verstrickte und einer philistäischen Buhlerin (Dalila) das Geheimnis seiner Stärke verrieth, wurde er im Schlafe seiner Haarlocken beraubt, darauf überwältigt, geblendet und in den Kerker geworfen. Nachdem ihm aber das Haupthaar wieder gewachsen und damit die frühere Körperkraft zurückgekehrt war, benützte er eine Festversammlung im Tempel des Dagon, wo er den versammelten Philistern zum Schauspiele dienen sollte, um an seinen Feinden heilige Rache zu nehmen. Vom Geiste Gottes erfüllt, rüttelte er an zwei Säulen, auf denen der Tempel stand, mit solcher Kraft, dass sie brachen, die Tempelhalle einfiel und ihre Trümmer gegen 3000 Philister begruben. Durch seine Heldenthat hatte er seine Sünde gebüßt; die Befreiung Israels durchzuführen war ihm aber nicht gelungen. Eigene Halbheit und Mangel an Unterstützung von Seite des Volkes waren das Hindernis gewesen.

Mit diesem Ereignisse stehen wir bereits mitten in jener Zeit, in welcher sich die in den ersten Capiteln von I. Sam. erzählten Begebenheiten zugetragen haben.

Dort wird (4, 1) ein Feldzug Israels gegen die Philister erwähnt, ohne dass von einem Einfalle derselben die Rede ist.[1]) Da die Bücher Samuels sich an das Richterbuch anschließen und dessen Geschichte fortführen, war dies auch gar nicht nothwendig. Es ist dabei eben der Richt. 13, 1 erwähnte Philisterdruck vorausgesetzt. Da dieser 40 Jahre lang gedauert hat und erst 20 Jahre nach der Niederlage Israels bei Aphec (I. Sam. 4; 7, 2—14) und dem Tode Helis gebrochen wurde, so lässt sich der Gang der Ereignisse in dieser letzten Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit folgendermaßen darstellen: Der Hohepriester Heli war Richter in Silo 40 Jahre lang. Ein friedliebender, schwacher Mann, ist er — wie es scheint — nie gegen auswärtige Feinde zu Felde gezogen, sondern hat sich nur mit Schlichtung innerer Angelegenheiten abgegeben. In die Mitte seiner Amtsführung fällt der Beginn der Philisterherrschaft. Während derselben (wahrscheinlich ziemlich anfangs) wurde Samson geboren (13, 5).

[1]) Den ersten Satz dieses Verses in der Vulgata hat erst die Septuaginta eingeschoben, um den vermeintlich fehlenden Zusammenhang herzustellen.

Sein Auftreten fällt demnach wohl frühestens mit den letzten Lebensjahren Helis zusammen, der 20 Jahre nach dem Beginne des Philisterdruckes gestorben ist. Samson war demnach während des Zustandes der tiefsten Erniedrigung thätig, in welcher Israel besonders seit der Niederlage bei Aphec (I. Sam. 4) schmachtete. Es gelang ihm nicht, Israel daraus zu befreien. Er machte wohl den Anfang dazu (vgl. 3, 5); aber die Befreiung selbst führte erst Samuel 20 Jahre nach dieser Niederlage zu Ende. Samson dürfte demnach einige Jahre vor dem Auftreten Samuels gestorben sein.

14. Die Richter waren nicht Träger der richterlichen Gewalt in unserem Sinne. In dieser Hinsicht war durch die von Moses ergänzte Sitte der Patriarchen schon gesorgt.[1]) Ihre Gewalt läßt sich bestimmen aus der Veranlassung und dem Zwecke ihres Auftretens. Wenn das Volk von einem äußeren Feinde bedrückt war, dann traten die Richter auf, um es zu befreien, weshalb sie geradezu „Befreier"[2]) genannt wurden. Sie hatten also zunächst eine militärische Stellung, sie waren Heerführer des Volkes, was die Vulgata (10, 1) durch das Wort dux zum Ausdruck bringt. Außer der Befehlshaberstelle hatten sie noch anderweitige Staatsgewalt inne, welche sie im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt ausübten, sei es, dass sie Recht sprachen, was von der Prophetin Debbora ausdrücklich erwähnt wird, oder dass sie nach Herstellung der Ruhe für die Reinheit des Glaubens Sorge trugen (vgl. 2, 19). Daher nennt die Vulgata „die Tage Gedeons" nicht unpassend dies, quibus Gedeon praefuit (8, 28). Jephte wird geradehin als rôš (Haupt, princeps, 11, 9. 11) bezeichnet. Die Ausübung dieser Gewalt in ihrem ganzen Umfange wird šaphat (richten) genannt, insoferne dieses Wort nicht bloß „Recht sprechen", sondern auch „Recht verschaffen" (gegenüber dem Bedrücker), befreien und dann überhaupt regieren bedeutet.

Die rechtliche Grundlage für die Ausübung der Gewalt war nicht ein bestimmtes, festes Recht, sondern eine Thatsache, die Nothlage und das Bedürfnis des Volkes. In dieser Noth fühlten sich thatkräftige Männer durch ihre begeisterte Liebe fürs Vaterland angetrieben, an der Spitze des Volkes die gemeinsame Gefahr abzuwenden. Diese Begeisterung wird in der heiligen Schrift auf den Geist Gottes zurückgeführt, indem es wiederholt heißt: „Er erweckte ihnen einen Richter." Gedeon wurde durch eine Engelserscheinung, Samson schon vor seiner Geburt dazu bestimmt. Das Volk hinwieder fügte sich in dem Drange der Noth ihrem Commando, begrüßte wohl auch ihr Auftreten und stellte sich bereitwillig unter ihre Fahne. Ja die Galaaditer wandten sich in ihrer Bedrängnis von selbst an Jephte mit der Bitte, er möge die Führung übernehmen (10, 18—11, 7).

War demnach die Richtergewalt durch die Noth bedingt, so war sie auch durch die Noth begrenzt. Sie war so groß, als die Nothlage es verlangte, der Richter es verstand, sich Anerkennung zu verschaffen, und das Volk ließ sich herbei, sie

---

[1]) Siehe unten § 33, B. a.

[2]) Dedisti eis salvatores, qui liberarent eos de manu hostium suorum (Nehem. 9, 27; cf. Iudic. 2, 16; 3, 9. 15).

ihm zu zollen. Da meistens nicht das ganze Land, sondern nur Theile (ein oder mehrere Stämme) von den feindlichen Einfällen zu leiden hatten, so war auch die Gewalt der Richter für gewöhnlich auf eben dies Gebiet beschränkt. War das Volk befreit und die Noth vorüber, so galt auch die Hauptaufgabe der Richter als erfüllt. Meist zogen sie sich ins Privatleben zurück (vgl. 8, 29); doch verblieb ihnen mit dem Ruhme auch ein großes Ansehen, welches sie je nach den Bedürfnissen und der Stimmung des Volkes zur Bewahrung des Gewonnenen und zur Reinerhaltung des Glaubens ausnützen konnten. Von einer Erblichkeit der Würde war unter solchen Verhältnissen natürlich keine Rede. Allmählich jedoch brach sich im Volke selbst die Erkenntnis Bahn, dass es in seinem eigenen Interesse liege, wenn eine gewisse Machtfülle in der Hand eines fähigen, vertrauenswürdigen Mannes dauerhaft vereinigt sei. Darum wurde schon Gedeon die erbliche Herrscherwürde angetragen (8, 22), und erhielt Jephte das Angebot, Fürst für das Ostjordanland zu werden. Durch Heli und Samuel wurde sodann der Übergang zur Anerkennung der königlichen Würde vollends angebahnt.

Cf. Mart. Becanum S. J., Analogia veteris ac novi testamenti, c. 16, qu. 1. Hummelauer, p. 13 sqq. Vigouroux, III., S. 198 ff. Schegg, Biblische Archäologie, S. 665 ff.

15. Die Chronologie der Richterperiode. — Um zunächst die Dauer der Richterperiode zu bestimmen, darf man nicht die biblischen Zeitangaben über die Dauer der Bedrückung und das Wirken der Richter der Reihe nach zusammenstellen, da manche der im Buche erzählten Ereignisse gleichzeitig geschehen sind. Einen sicheren Anhaltspunkt hat man III. Kön. 6, 1, wo die Zeit vom Auszug aus Egypten bis zum Beginne des salomonischen Tempelbaues auf 480 Jahre bestimmt wird.[1]) Rechnet man von dieser Summe ab die 3 Jahre Salomons, die 40 Jahre Davids, etwa 20 Jahre Sauls, ferner 40 Jahre Mosis, 7 Jahre Josues bis zur Vertheilung Chanaans (vgl. Jos. 14, 3—10) und etwa noch 40 Jahre von der Vertheilung Chanaans bis zum Tode der Ältesten, so erhält man für die Richterperiode einen Zeitraum von circa 330 Jahren. Damit stimmt überein, dass Jephte gegen Ende der Periode die Thätigkeit der Richter auf 300 Jahre berechnet. Die Austheilung dieser Gesammtsumme auf die einzelnen, in der Bibel erwähnten Zeiträume der Unterwerfung und der Freiheit ist sehr schwer. Denn, Schreibversehen abgerechnet, sind die Jahreszahlen wahrscheinlich abgerundet. Auch unterrichtet uns die Bibel nur ungenügend über den historischen Zusammenhang der von ihr erzählten Ereignisse, was auch nicht vom Zwecke des Buches verlangt wird. Vgl. Lederer, a. a. O. S. 26 ff. Hummelauer, l. c., p. 9 sqq. Cornely, l. c., p. 224 sqq.

C. Das Buch der Richter.

16. Im Buche der Richter sind leicht der Hauptbestandtheil (1–16) und ein doppelter Anhang (17; 18 und 19—21) zu unterscheiden. Der eigentliche Kern des Buches (3, 5—16, 31) besteht aus einer

[1]) Da mit dieser Angabe des Urtextes alle alten Übersetzungen mit einziger Ausnahme der Septuaginta, welche die Zahl 440 hat, übereinstimmen, so ist die Zahl 480 festzuhalten. Über den Ausgleich mit der Apostelgeschichte (13, 20) vgl. Lederer, Die biblische Zeitrechnung, S. 29 f.

Reihe einzelner Erzählungen, in welchen uns das Auftreten einiger Richter ausführlich beschrieben ist. Wie zur Ausfüllung sind ganz kurze Notizen über andere Richter eingeschoben. Dabei wird mitunter aus großen Zeiträumen keine geschichtliche Thatsache mitgetheilt; auch ist von Heli und Samuel keine Rede mehr. Der Verfasser des Buches hat demnach nicht eine Geschichte der Richterperiode geschrieben. Sein Thema und der Plan des Werkes sind aus der in der Erzählung eingehaltenen Reihenfolge und besonders aus der Einleitung des Buches 1, 1—3, 4 ersichtlich. Im ersten Capitel beschreibt er den politischen Zustand Israels nach dem Tode Josues als die historische Voraussetzung des allmählichen Abfalles der Israeliten von ihrem Bundesgotte und des Weiterganges der Ereignisse, der durch diesen Abfall bedingt war. 2, 1—5 wird erzählt, dass ein Engel des Herrn, wahrscheinlich ein Prophet, Israel sein Verhalten gegen die Einwohner als Untreue gegen Gott vorgehalten und auf die bitteren Folgen solcher Nachlässigkeit hingewiesen habe. Von 3, 5 an beginnt der Verfasser die Erfüllung dieser Prophetie aus den Thatsachen zu berichten. Zuvor (2, 6—3, 4) stellt er noch in großen Zügen die Pragmatik dar, welche Jahve auf diese Neugestaltung der Dinge hin in der Leitung seines Volkes eingehalten habe. Zu diesem Zwecke greift er auf die Zeit Josues zurück, erzählt, wann und wie der Abfall begonnen habe, und stellt dann fest, dass Gott die äußeren Geschicke Israels nach dem Verhalten des Volkes ihm und den Gesetzen gegenüber geleitet habe. Der Nachweis dieser Wahrheit aus den Ereignissen der Richterperiode bildet das eigentliche Thema und den Zweck des Buches. Der Verfasser liefert diesen Nachweis dadurch, dass er nur über sechs Richter ausführlich berichtet. Abgesehen davon, dass die vorliegenden Quellen, was Ausführlichkeit anbelangt, sehr ungleich waren, dürfte der Grund dieser Auswahl im Charakter der mitgetheilten Ereignisse liegen, wonach sie zur Beleuchtung des Themas besonders geeignet waren.

An diese Ausführung des Themas schließt sich der doppelte Anhang, worin die zwei, bereits S. 241 erwähnten Ereignisse berichtet werden. Diese zwei Begebenheiten stehen mit dem eigentlichen Plane des Verfassers nicht im Zusammenhang und werden darum am Ende des Buches mitgetheilt, obwohl sie der zeitlichen Reihenfolge nach an den Anfang gehörten. Wenn auch diese zwei Erzählungen dem Inhalte nach ganz verschieden sind, so dienen sie doch dem gleichen Zwecke, der aus der wiederholt vorkommenden Bemerkung: „Damals war kein

König in Israel, und ein jeder that, was ihm recht dünkte", sich ergibt. Der Verfasser will aus diesen zwei eclatanten Beispielen zeigen, wie sehr in Israel Religion und Sitte niedergegangen sind, da das Königthum als Stütze der Gesetzesübung noch nicht bestanden hat.

17. Bei der Frage nach dem Verfasser sind zu unterscheiden: der Verfasser der einzelnen Erzählungen und der Verfasser des Buches, der diese zu einem Ganzen geordnet hat. Die einzelnen Erzählungen haben ihre eigenen Verfasser und rühren aus verschiedenen Orten und Zeiten her. Diese einzelnen Berichte hat ein Schriftsteller gesammelt und, soweit ihr Inhalt es erlaubte, unter einen Gesichtspunkt gebracht, den er in der erwähnten, von ihm selbst mit Benützung früherer Quellen verfassten Einleitung kundgibt. Da Heli und Samuel im Buche nicht genannt werden, obwohl besonders die Geschichte des letzteren einen wichtigen Beitrag zur Ausführung des Themas geliefert hätte, so ist der Schluss berechtigt, dass die diesbezüglichen Ereignisse zur Zeit der Abfassung noch nicht Gegenstand der Geschichte waren, mit anderen Worten, dass das Buch in der ersten Königszeit verfasst worden ist.

Dazu stimmt die Bemerkung 1, 21, dass Jerusalem (Sion) damals noch von den Jebusitern besetzt war. Die Feste wurde sogleich nach der allgemeinen Anerkennung Davids von diesem erobert. In diese Zeit passt auch noch der Zweck des Buches, das gegen die Gefahr des Götzendienstes einen Damm bilden will. Unter David und auch in den letzten Jahren der Regierung Sauls wäre dies überflüssig gewesen. Einen weiteren Anhaltspunkt gibt die viermalige Bemerkung: „Damals war kein König in Israel." Diese Worte sind ganz sichtlich unter dem frischen Eindrucke geschrieben, den die Wohlthaten des Königthums als einer neuen Institution gegenüber der politischen und religiösen Ohnmacht früherer Zeiten gemacht haben. Auch dies passt in die ersten Jahre der Regierung Sauls. Damals war aber niemand geeigneter für ein solches Werk als der Prophet Samuel, dem auch der Zweck des Buches mehr als einem anderen am Herzen liegen musste. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Samuel der eigentliche Verfasser des Buches ist.

Vgl. Kaulen, S. 214 ff. Cornely, l. c., p. 206 sqq. Hummelauer, l. c., p. 25 sqq., 36 sq.

Das Buch Ruth. In diesem Buche wird eine Familiengeschichte aus der Zeit der Richter erzählt. Elimelech aus Bethlehem wanderte infolge einer Hungersnoth mit seiner Frau Noemi und zwei Söhnen nach Moab aus, wo diese einheimische Frauen nahmen. Als er und die zwei Söhne, diese kinderlos, gestorben

waren und die Hungersnoth ein Ende hatte, kehrte Noemi mit der einen Schwiegertochter, namens Ruth, nachhause zurück. Dort kam diese mit dem reichen Vetter Booz in Berührung und wurde über ihren Antrag von ihm zur Pflichtehe genommen. So wurde sie die Urgroßmutter Davids. Offenbar ist der Hinweis auf diesen genealogischen Zusammenhang der eigentliche Zweck der Schrift; jedoch ist die Erzählung wohl unabhängig davon verfasst und erst später durch Hinzufügung einzelner Bemerkungen hiefür erweitert worden. Die Erzählung gehört demnach in die Reihen jener Berichte, aus denen das Richterbuch zusammengestellt ist. Auch war das Buch früher, jedenfalls noch zur Zeit der Septuaginta, damit verbunden. Vgl. Kaulen, S. 220 ff.

D. Das Buch der Richter und die moderne Bibelkritik.

18. Die moderne Bibelkritik scheidet bei der kritischen Behandlung des Richterbuches vor allem die erzählten Begebenheiten und deren „religiöse Verknüpfung". Unter dieser versteht sie den im Buche zutage tretenden Zusammenhang der Begebenheiten, wonach in Israel feindlicher Druck und Befreiung davon durch das Verhalten gegen den Bundesherrn Jahve bedingt waren und demnach Abfall, Überfall, Buße, Auftreten der Richter und Befreiung nach dem Gesetze des göttlichen Pragmatismus regelmäßig auf einander folgten. Dieser Zusammenhang ist nach der Kritik nicht ursprünglich, sondern in den bereits vorliegenden Erzählungsstoff aus Tendenz hineingetragen, wie eine „Uniform darübergezogen" worden. Die ursprünglichen Erzählungen selbst wieder waren nicht Geschichte, sondern aus historischem Kerne entstandene Sagen über die Helden, welche nach der ersten Besitzergreifung Chanaans im Volke gewirkt hatten. Die Sagen sind theils schriftlich fixiert, theils durch den Volksmund fortgepflanzt, später zu einer Sammlung vereinigt worden. Berichten also diese Erzählungen auch nicht geschichtliche Wahrheiten, so enthalten sie doch einen Widerschein der wirklichen Zustände und des natürlichen Ganges der Dinge und ermöglichen dadurch eine, wenn auch sehr beschränkte, doch immerhin richtige Kenntnis der Ereignisse in der Heldenzeit. Um nun diesen überlieferten Sagenstoff für den religiösen Unterricht des Volkes im Sinne des Deuteronomiums brauchbar zu gestalten, also aus der Sagensammlung ein didactisches Buch zu machen, hat ein späterer Schriftsteller für diesen nur äußerlich zusammenhängenden Sagenkreis einen inneren, religiösen Zusammenhang „geschaffen", gleichsam einen religiösen Rahmen dafür erfunden und die Sagen in diesen hineingezwängt. Dies hat er gethan im Widerspruche mit der historischen Wahrheit, inwieweit sie aus den Sagen noch ersichtlich ist. Dabei ist es ihm nicht gelungen, den ursprünglichen Charakter der Erzählungen gänzlich zu verwischen und dadurch den Widerspruch zwischen Geschichte und Tendenz vollständig zu beseitigen, so dass „der selbstverrätherische Widerspruch" auch in der jetzigen Gestalt des Buches noch vielfach, besonders in folgenden Punkten deutlich zutage tritt:

α) Der Pragmatismus der Richtergeschichte hat zur Voraussetzung das theokratische Verhältnis, dieses wiederum die Einheit Israels. Aber gerade die Einheit ist es, die in der echten Überlieferung am meisten vermisst wird. Diese lässt uns das gerade Gegentheil davon, die vollständige Zerfahrenheit des Volkes, schauen, indem die einzelnen Stämme, ohne sich um einander zu kümmern, die eigenen Wege gehen und sich sogar gegenseitig befehden.

β) Der zweite Widerspruch besteht darin, dass in der Tradition Veranlassung und Gang der Ereignisse auf menschlicher Thätigkeit beruhen und darum auf dem Boden der Natur zu suchen sind, während der Redactor Jahve zum einzig handelnden Subject, Abfall und Bekehrung des Volkes zu den zwei Triebfedern für das göttliche Wirken gemacht hat. In der Überlieferung mangelt das so oft betonte Schuldbewusstsein des Volkes und damit auch die Überzeugung, dass die Züchtigung durch Sünde verdient sei. „Der ganze geschichtliche Process hat hier ein wesentlich anderes, und zwar natürlicheres Aussehen.“ — „Israel ist ein Volk wie andere Völker.“ So hat die Bearbeitung den natürlichen Zusammenhang der Dinge preisgegeben und durch einen schablonenartigen, künstlichen ersetzt, damit freilich auch die Geschichte aus dem Gebiete des „Begreiflichen“ entrückt.

γ) Dies konnte nicht geschehen, ohne die überlieferte Geschichte in mehrfacher Hinsicht umzugestalten. Nach ihr sehen wir Israel auf dem Wege vom anfänglichen Zustande der Zersplitterung aufwärts zur Einheit unter dem Königthume, nicht, wie nach der Darstellung des Bearbeiters, „bergab von der Glanzzeit des Moses und Josue“.[1]) — Zu diesem Zwecke hat der Bearbeiter, was nur locale Bedeutung besaß, verallgemeinert, d. h. von ganz Israel behauptet, und zugleich an die Stelle localen Nebeneinanders das zeitliche Nacheinander gesetzt. Thatsächlich war Israel immer in Unruhe, die jedoch nicht immer überall, sondern bald da, bald dort ausbrach; der Verfasser hat einen regelmäßigen Wechsel von Krieg und Frieden für die ganze Menge des Volkes fingiert.

δ) Dadurch hat er sich ferner das Material für eine geschichtliche Darstellung im eigentlichen Sinne des Wortes geschaffen und die vereinzelt und auf eigene Faust operierenden Helden zu ordentlichen Trägern der Staatsgewalt über ganz Israel gemacht, die wie Könige auf einander folgen. Dadurch hat er auch den Stoff für eine geschlossene Chronologie gewonnen, die er ebenso als starre äußere Form den Thatsachen aufzwängt, wie ihm der Pragmatismus den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse bedingt.

ε) Der vielfache Widerspruch tritt besonders klar dort hervor, wo uns zwei Versionen über dasselbe Ereignis neben einander erhalten sind, wie der prosaische und der poetische Bericht über den Siegeszug der Debbora und des Barak (4; 5) und der Doppelbericht über Gedeon, der durch den Einschnitt zwischen 8, 3 und 8, 4 gekennzeichnet ist. Als wichtigster Gegensatz in den parallelen Erzählungen wird hervorgehoben, dass im Liede der Debbora (Cap. 5) „das Unternehmen mit menschlichen Mitteln“ vorbereitet und ausgeführt wird, in der Erzählung dagegen (Cap. 4) die Befreiung „rein Sache Jahves“ ist, die israelitischen Mannen nur Statisten sind, analog im zweiten Berichte über Gedeon rein natürliche Mittel: die Pflicht der Blutrache, die Gewalt des Familiensinnes u. s. w. hervortreten, im ersten aber der directe Einfluss Jahves Gedeon treibt und der Mensch hinter der Gottheit in den Schatten tritt.[2])

Vgl. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften des alten Testaments, Braunschweig 1881, S. 110 ff. Wellhausen, Proleg., 236 ff., S. 306 f., Die Composition des Hexateuchs, S. 213 ff.

---

[1]) Wellhausen, Proleg., S. 243.

[2]) Proleg., S. 248 ff.

19. Diese vorgeblichen Widersprüche sieht die Kritik nicht als eigentlichen Beweis für die Richtigkeit ihrer Quellenscheidung an. Dass die ursprünglichen Geschichten eine tendenziöse Überarbeitung erfahren haben, bedarf für sie auf Grund ihrer Pentateuch-Theorie überhaupt keines Beweises mehr, sondern folgt von selbst. „Dass dies alles nicht zum eigentlichen Inhalte der Tradition gehört, sondern eine darübergezogene Uniform ist, wird anerkannt (sic!) .... Man pflegt diese nachträgliche Bearbeitung deuteronomistisch zu nennen."[1]) — Aus diesen Widersprüchen wird zunächst nur gezeigt, wie die angenommene Überarbeitung den Stoff sich dienstbar zu machen bestrebt war. Freilich dient die Aufdeckung dieser Widersprüche hinwieder der Kritik als Bestätigung ihrer Ansicht. — Aber abgesehen davon, dass wir bereits früher das Fundament dieser Anschauung als unhaltbar aufgedeckt haben, sind gerade diese Widersprüche von der Kritik erst „gemacht" und in das Buch hineingelegt. Denn

α) die Einheit Israels als Voraussetzung des theokratischen Verhältnisses und die Thatsache der Zerrissenheit des Volkes sind kein Widerspruch. — Die Einheit hat Israel nach Chanaan mitgebracht. Die Zerrissenheit ist erst in der neuen Heimat aus verschiedenen, vollkommen hinreichenden Ursachen aufgetreten. So sehr sich im Laufe der Zeit diese Zerrissenheit breit gemacht hat: die auf dem Gebiete geistigen Berufes gegründete ideale Einheit oder Zusammengehörigkeit des Volkes wurde davon nicht im mindesten berührt, so dass das theokratische Verhältnis und die göttliche Pragmatik uneingeschränkt Raum fanden.

β) Ebensowenig stehen der natürliche und der religiöse Zusammenhang der Ereignisse in Widerspruch, als wäre der letztere Nexus unnatürlich, nur künstlich geschaffen. Es widerspricht sich eben nicht, dass die nächsten Ursachen gewisser Erscheinungen auf dem Boden der Natur zu suchen sind, die tieferliegenden Gründe aber in der Vorsehung und in einem ungewöhnlichen Einschreiten Gottes liegen, sowie auch, dass auf Grund dieses Einschreitens die natürlichen Werkzeuge mit einer selbst bis zum Wunderbaren gesteigerten Energie und darum auch mit außergewöhnlichem Erfolge thätig sind. Ebensowenig ist es ein Widerspruch, wenn die geschichtliche Darstellung beide wirkenden Ursachen, die nächste und die entfernte, in Geltung lässt und bald die eine, bald die andere mehr hervorhebt.[2]) Indem also der heilige Schriftsteller, dem religiösen Zwecke seiner Geschichtsschreibung entsprechend, den Zusammenhang der Ereignisse mit den Plänen Gottes aufdeckt, ersetzt er keineswegs den natürlichen Zusammenhang durch einen „künstlich" gemachten, sondern er führt die Ereignisse auf die tieferen Gründe in

---

[1]) Proleg., S. 239.

[2]) Wie willkürlich aber gerade hierin bei der Suche nach Widersprüchen vorgegangen wird, ist am besten ersichtlich aus dem Vergleiche des Debboraliedes mit der Erzählung im 4. Capitel. Im Liede soll der Sieg nur als menschlicher Erfolg geschildert sein, obwohl das Lied gerade Jahve als dem eigentlichen Sieger gilt (V. 3—5. 13. 20. 31). Als Beweis dafür, dass den Israeliten das Schuldbewusstsein und die Erkenntnis des göttlichen Eingreifens gemangelt haben, wird die Rede Gedeons 6, 13 angeführt. Gedeon behauptet wirklich nicht, dass Abfall die Ursache des Madianiterdruckes gewesen sei; aber ebensowenig leugnet er es. Eines jedoch liegt klar genug in den Worten: dass nämlich auch er Jahve als den Urheber des Übels angesehen.

der göttlichen Vorsehung zurück. Dadurch wird der geschichtliche Process keineswegs unbegreiflich, sondern vielmehr das, was vom Standpunkte der natürlichen Entwicklung aus in der That unbegreiflich ist, wird erst begreiflich. Israel ist nun einmal nicht ein Volk wie andere Völker, schon wegen des Monotheismus der späteren Zeit. Auch in seiner politischen Entwicklung ist Israel gerade vom Standpunkte der Kritik aus einzig in seiner Art; denn gerade nach den Gesetzen der natürlichen Entwicklung hätte das culturlose, zerfahrene Volk der vielfachen Übermacht der Chanaanäer unterliegen müssen.

γ) Ebensowenig stichhaltig ist die Behauptung, dass der Verfasser die überlieferte Geschichte umgestaltet habe. Die Kritik muss zuerst das Buch entstellen und durch eine willkürliche, freilich von der Oberfläche des Wortlautes zum Theile begünstigte Exegese zurechtrichten, damit es ein passendes Operationsobject werde und insbesondere Entstellung des überlieferten Stoffes sich nachweisen lasse. Es ist eine Willkür, wenn gesagt wird, dass der Verfasser, was er von den Kindern Israels meldet, immer vom ganzen Volke verstanden wissen will. In einzelnen Fällen gibt er selbst Anhaltspunkte an die Hand, um dem unbestimmten Ausdrucke „Israel" eine beschränkte Bedeutung zu sichern. Aber die Kritik setzt nun einmal voraus, dass die beschränkenden Worte einzig der Überlieferung, die unbestimmten dem Redactor eigen und allgemein zu deuten seien; sie braucht eben den Widerspruch. Wenn sie ihn statuiert, so muss sie ihn wenigstens psychologisch erklären. Aber dabei muss gerade sie, die alles leicht begreiflich machen will, das Unbegreifliche annehmen, dass der Redactor bei seiner wohldurchdachten Tendenzarbeit die vielen Widersprüche übersehen habe und so oft und so schnell aus der Rolle gefallen sei. — Ebenso willkürlich ist die Behauptung, dass, was nach einander gemeldet wird, immer auch als nach einander geschehen dargestellt werde. Auch hier gibt der Text selbst für die richtige Erklärung deutliche Fingerzeige, indem einigemale, z. B. 3, 31; 4, 1; 10, 1. 3, die zeitliche Reihenfolge ausdrücklich betont, anderemale, z. B. 6, 1; 13, 1, einfachhin, ohne weitere Zeitbestimmung, die Thatsache des Abfalles erwähnt wird.

δ) Damit ist auch der Ansicht über das „chronologische System" des Richterbuches der Boden entzogen. Will der Verfasser die Ereignisse nicht als ganz Israel betreffend und genau nach einander erfolgt darstellen, so will er durch seine Zahlenangaben noch viel weniger eine Chronologie der Periode geben. Die Kritik nimmt an, dass die Zahlenangaben mit Rücksicht auf die 480 Jahre vom Auszuge aus Egypten bis zum Tempelbau gewählt seien, um 12 Generationen von je 40 Jahren herauszubringen. Zunächst bleibt dann die Frage offen, warum der Verfasser die Jahre Josues, der Ältesten und der Zeit von Samson an nicht bestimmt hat, da ihm doch die Chronologie Princip der Darstellung war. Rechnet man ferner die Jahre im Buche alle zusammen, so kommt für den genannten Zeitraum eine viel zu hohe Summe heraus. Wellhausen hat den Ausweg gefunden: Die Amtsjahre der fünf kleinen Richter (70) decken sich nahezu mit den Jahren des Druckes bei den fünf ersten großen Richtern (71).[1] Diese kleinen Richter sind demnach zweifellos später ins fertige, auf 480 Jahre berechnete Schema eingerückt worden und treten chronologisch an die Stelle der Interregna. Dann bleibt es geradezu

[1]) Cornill (S. 99) nennt dies eine der glänzendsten Bemerkungen Wellhausens.

unverständlich, dass „die nachdeuteronomistische Hand“ die fünf kleinen Richter nicht dort eingeschoben hat, wo eben der offene Platz für sie war, sondern erst später, wodurch die unverrückbare Zahl 480 um ebensoviele Jahre vergrößert, also das ganze chronologische System preisgegeben werden musste, obwohl die Jahreszahlen gerade dazu gewählt wurden, um es aufrecht zu erhalten.

ε) Mit dem Gesagten fällt die weitere Behauptung, dass das Richterbuch eine „Geschichte der Richterperiode“ geben wolle. Das kann schon deshalb nicht die Intention des Verfassers sein, weil er für einen Zeitraum von mehr als 300 Jahren[1]) viel zu wenig Ereignisse berichtet und über große Zeiträume stillschweigend oder mit einer kurzen Bemerkung hinweggeht. Gerade der lückenhafte Inhalt des Buches im Zusammenhalte mit dem sich gleich bleibenden Nexus der erzählten Begebenheiten zwingt zur Annahme, dass der Verfasser die göttliche Pragmatik während dieser Periode feststellen, sie aus geschichtlichen Thatsachen beweisen wollte und hiefür in der Darstellung der Ereignisse eine wohlberechnete Auswahl getroffen hat. Darum hatte er auch nicht nöthig, die Überlieferung umzumodeln oder Personen und Begebenheiten (wie Othoniel und seinen Sieg) neu zu erdichten. Besonders ist der dem Kerne des Buches lose beigefügte Anhang ein Beweis dafür, dass die Geschichte nicht auf Grund der religiösen Tendenz „gemacht“ wurde; denn auch diese Erzählungen hätten mit Zuhilfenahme der dichterischen Freiheit ebensogut dem eigentlichen Thema des Buches untergeordnet werden können.

ζ) Noch in einen weiteren Widerspruch verwickelt sich die Kritik. Im Haupttheile des Buches, der ein für sich geschlossenes, planmäßiges Ganzes bildet, ist vom Centralismus des Gottesdienstes gar keine Rede; Gedeon opfert in seiner Heimat; das Opfer Jephtes erklärt die Kritik selbstverständlich als Menschenopfer. Da nun aber gerade das Deuteronomium im Interesse des Centralismus geschrieben und die deuteronomistische Bearbeitung der historischen Bücher, wenn sie auch die Thatsachen der alten Geschichte nicht verwischen konnte, ebenfalls im Interesse des Centralismus erfolgt ist, so stehen wir vor einer psychologisch ganz unerklärlichen Erscheinung. Der Tendenzarbeiter hat seine eigene Tendenz derart übersehen, dass er nicht bloß die gröbsten Verstöße gegen den Centralismus stehen ließ, sondern ihre Bedeutung auch nicht durch eine Anmerkung abgeschwächt hat. Auch hier bietet der Inhalt des Buches, wie es vorliegt, die beste Erklärung. Der gesetzliche Centralismus war in den ersten Zeiten nach der Ansiedlung in Chanaan zur moralischen Unmöglichkeit geworden, war vielleicht nicht einmal geboten[2]), während das Opfern Selbstbedürfnis blieb. Anders war es mit dem Monotheismus. Mit ihm wurde auch die tiefste Grundlage des ganzen Gesetzes und der gedeihlichen Entwicklung Israels überhaupt angegriffen. Es ist darum leicht begreiflich, dass ein Schriftsteller am Ausgange der Periode, um wenigstens für die Zukunft vom Polytheismus abzuschrecken, lehrreiche Facta aus der Geschichte mittheilt, dabei den wahren Glauben und den Gehorsam gegen Gott überhaupt eindringlich empfiehlt, auf den Centralismus des Gottesdienstes aber keine Rücksicht nimmt, zumal die mitgetheilten Ereignisse selbst, weil auf anderem Gebiete sich bewegend, hiezu keine Veranlassung boten.

---

[1]) Dies nimmt auch Reuß, a. a. O. S. 112 an.

[2]) Vgl. § 27. n. 23. a.

η) Jener Theil des Buches, den die Kritik den „überlieferten Stoff" nennt, ist nicht „Heldensage", sondern geschichtliche, verlässliche Mittheilung, die vollkommen glaubwürdig erscheint. Erweist die eigenartige Nuancierung der Sprachform die einzelnen Berichte als dem Orte der mitgetheilten Ereignisse nahestehend, so deuten die Einfachheit und oft minutiöse Genauigkeit der Darstellung häufig genug auf Augenzeugen oder doch den Ereignissen gleichzeitige Schriftsteller, jedenfalls nicht auf Sagendichter hin. Dazu kommt, dass das Buch ganz organisch in die anderen historischen Bücher des alten Testaments eingegliedert ist. Es nimmt oft Bezug auf Ereignisse und Aussprüche, die im Pentateuch und im Buche Josue mitgetheilt werden; sein Inhalt hinwieder wird in den späteren Büchern viel benützt und so das Buch vorausgesetzt. — Den Einwurf, dass im Buche Widersprüche mit anderweitig beglaubigten Thatsachen vorkommen und innerlich unmögliche Ereignisse gemeldet werden, hat die Exegese zurückzuweisen.[1])

20. Die Samson-Hypothese Steinthals. — Steinthal hat in seiner „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" (1862) die Geschichte Samsons nicht als Heldensage, sondern als Mythos ausgegeben und Samson, was schon der Name andeuten soll, als Sonnenheros der Hebräer, als ihren Hercules oder Melkart erklärt.[2]) In ihm soll die Sonne, insoferne sie Kraft und Leben verleiht, brennt und zerstört, repräsentiert sein. Darnach ist der Haarwuchs Samsons identisch mit den Locken Apollos und mit den Strahlen der Sonne, das Bild der Kraft und Lebensfülle. Steinthal führt die Analogie im einzelnen durch und will insbesondere die Heldenthaten des Richters als Analogien der zwölf Thaten des Hercules nachweisen. Wenngleich das Princip mythologischer Erklärung biblischer Thatsachen, besonders der Sonnen-Mythen, von vielen vertheidigt wird[3]), so hat die Hypothese Steinthals doch wenig Anklang und besonders nicht die Zustimmung der Wellhausen'schen Kritik gefunden. — So außerordentlich die Thaten Samsons sind, so gehören sie doch keineswegs in das Gebiet des Unglaublichen. Denn seine Stärke wird ausdrücklich auf besonderen göttlichen Einfluss zurückgeführt. Da sie an das Nasiräat gebunden war, darf es nicht auffallen, wenn sie durch Verletzung derselben verlorengieng. Weil der Verfasser mit sichtlicher Gewissenhaftigkeit aus vorliegenden Quellen berichtet, muss man der Samsongeschichte umsomehr Glaubwürdigkeit zuschreiben, da das Leben Samsons seiner Zeit sehr nahe war, ja in dieselbe hineingereicht hat.

Vgl. Vigouroux, III., S. 339 ff. Hummelauer, l. c., pag. 242 sqq. Eine ausführliche Darstellung und Widerlegung der Hypothese hat Flöckner geliefert in der „Theologischen Quartalschrift" 1886, S. 449 ff., 621 ff.; 1887, S. 47 ff.

---

[1]) Vgl. Kaulen, S. 218 f. Cornely, pag. 223 sqq. Hummelauer, Comment. passim.

[2]) Auch Vatke, Borkhausen Braun, theilen diese Ansicht.

[3]) So besonders von Goldzieher, Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876.

§ 30.

Die Einführung des Königthums.

A. Samuel, der letzte Richter.

1. Trostlos war die Lage Israels beim Ausgange der Richterperiode. Den religiösen Verfall bezeichnet besonders das wüste Treiben der Priester Ophni und Phinees am Heiligthume, die blinde Nachgiebigkeit ihres Vaters, des Richters und Hohenpriesters Heli, sowie die Bemerkung I. Sam. 3, 1: „Das Wort Gottes war kostbar und die Weissagung nicht verbreitet in jenen Tagen." Es fehlte eben das Erdreich, auf welches der Same der göttlichen Offenbarung hätte fallen können, weshalb der Bundesgott den Verkehr mit seinem Volke immer mehr einstellte. Den Gipfelpunkt erreichte das Elend in einem neuen Kriege gegen die Philister, in welchem nicht nur Israel mit ungeheuren Verlusten geschlagen, sondern sogar die Bundeslade, das sichtbare Unterpfand der Gnadengegenwart Jahves, als Beute fortgeführt wurde (I. Kön. 4). Wohl stellten die Philister die Bundeslade nach einigen Monaten wieder zurück (5, 1—6, 12), aber Freiheitssinn und Zusammenhalten blieben dem Volke derart fremd, dass ein Held wie Samson keine Unterstützung fand, ja sogar vom Stamme Juda den Philistern ausgeliefert wurde (Richt. 15, 11—14); Israel wäre so ganz dem Untergange verfallen, wenn die Dinge auf natürlichem Wege sich entwickelt hätten. — „Da trat in der zwölften Stunde (von Geburt aus ein Kind der Gnade und als Nasiräer Gott geweiht), von Gottes Hand sorgsam herangebildet (Cap. 1—3), sowie ein Riese unter Zwergen, Samuel, der letzte Richter, auf, mit der doppelten Mission, sein Volk vor dem sicheren politischen Ruin zu retten und zugleich sittlich-religiös zu erneuern. Beiden Aufgaben wurde Samuel nach Maßgabe der Verhältnisse seiner Zeit gerecht." Es gelang ihm vor allem, „seinem Volke wiederum ein hohes, nationales Selbstbewusstsein einzuflößen, indem er dasselbe 20 Jahre nach der erwähnten Niederlage bei Mizpat (Masphath) um sich scharte und mit vereinten Kräften einen wuchtigen Schlag gegen die Philister führte (7, 3—14). Ungleich Bedeutenderes leistete er aber durch die unermüdliche Pflege der Religion und des theokratischen Geistes in allen Gauen des Landes, die er, sein Richteramt ausübend und Opfer darbringend, durchzog (7, 13—17). Zu keinem anderen Zwecke, als um diese innerste Lebensbedingung Israels zu festigen, stiftete er in mehreren Städten, z. B. in Gibea und Rama (10, 5; 19, 20), Prophetenschulen[1]), die

[1]) Siehe § 39.

Geburtsstätten der unbestechlichsten Wächter über die israelitische Theokratie."[1])

B. Saul, der erste König.

2. Samuel bezeichnet auch in anderer Hinsicht einen Wendepunkt in der Geschichte Israels. Als letzter Richter schloss er eine vielbewegte, aber lehrreiche Periode; zugleich war er als Prophet berufen, das Volk in die Zeit der königlichen Herrschaft einzuführen und für die segensreiche Entwicklung des Königthums den Grund zu legen. Mit Hinweis auf sein hohes Alter und auf die nicht weniger als Vertrauen erweckende Haltung seiner Söhne verlangte nämlich das Volk, er möge ihm einen König bestellen. Samuel missbilligte zwar anfangs dieses Verlangen[2]); von Gott ermächtigt, gab er jedoch den Bitten des Volkes nach und salbte auf göttlichen Befehl den Benjamiten Saul zum Könige über Israel. Dieser wurde durch mehrere Zeichen seiner göttlichen Berufung versichert und noch durch das Los zum Könige bestimmt und darauf vom größten Theile des Volkes als solcher ausgerufen (8—10). Nachdem Saul durch einen Sieg über Ammon und durch seinen Edelmuth allgemeine Anerkennung sich verschafft hatte, legte Samuel sein Richteramt nieder, ohne jedoch damit aufzuhören, als Prophet das Volk vor Gott und die Rechte des Königs gegenüber dem Volke zu vertreten. Er stand dem neuen Herrscher mit Rath und That bei, war bemüht, dem neuen Königthume seinen Geist einzuflößen, und erwies sich so als die beste Stütze desselben (11; 12).

Die langjährige Regierung Sauls wird in der heiligen Schrift sehr kurz abgethan. Diese berichtet (14, 47) summarisch, dass er mit allen Feinden ringsum Krieg geführt und sie überwunden habe. Außerdem werden — und zwar mit auffallender Ausführlichkeit — fast nur solche Facta mitgetheilt, die geeignet sind, Saul in üblem Lichte erscheinen zu lassen: sein vorzeitiges Opfer im Kriege gegen die Philister, sein voreiliger Schwur, der seinem Sohne Jonathas bald das Leben gekostet hätte (14, 24 ff.), und die Verschonung des Amelekiterkönigs Agag (15, 9 ff.). Der heilige Schriftsteller will eben nicht die Geschichte Sauls schreiben, sondern die Verwerfung seiner Familie und seiner Person motivieren und dadurch zeigen, wie eine andere Familie, die Davids, zur Herrschaft über Israel gelangte. Die Anlässe zur Verwerfung Sauls scheinen geringfügig zu sein, sind aber, zumal

[1]) Weiß, a. a. O. S. 30 f.

[2]) Siehe § 33.

beim ersten Könige Israels, von besonderer Bedeutung. Sollte das Werk der glücklich eingeleiteten religiösen Erneuerung in der geänderten Staatsverfassung den gewünschten Fortgang haben, so musste gerade im ersten Träger des Königthums die religiöse Seite desselben in vollster Reinheit zur Darstellung kommen; Saul war ganz besonders verpflichtet, in seinen Regentenhandlungen die absolute Abhängigkeit von Jahve, als dem eigentlichen Herrscher, zu zeigen. Er verstieg sich aber durch sein frühzeitiges Opfer und besonders durch das Benehmen gegen Agag zur Willkür, ja Auflehnung gegen Gott. Darum traf ihn, nachdem seiner Familie bereits früher (13, 13—14) die Aussicht auf den Thron benommen ward, die Verwerfung seiner Person (15, 23). Doch schloss dieselbe nicht seine äußere Absetzung ein. Der Herr entzog ihm nur seinen Geist, ließ durch Samuel David zum Könige salben (16, 1—13) und leitete fortan die Schritte Sauls und Davids so, dass die Herzen des Volkes sich je länger je mehr von Saul ab- und David zuwandten und beim Tode Sauls der Versuch des ehrgeizigen Abner, dessen Sohn Isboseth zum Könige zu erheben, keinen dauernden Erfolg haben konnte.

C. Saul und David.[1]

3. Gott fügte die Lebensschicksale Davids von Jugend auf so, dass sie eine stufenweise, allseitige Vorbereitung auf seine künftige Stellung wurden. Wegen seiner Kunst im Saitenspiele und im religiösen Gesange wurde er vorübergehend (vgl. 17, 15) an den königlichen Hof berufen, um Sauls Schwermuth (spiritus nequam a Domino) zu verscheuchen, die ihn nach seiner Verwerfung befallen hatte (16, 14—23). In einem Kriege gegen die Philister bewies er durch seinen Zweikampf mit dem Enakiten Goliath Heldenmuth und ungewöhnliche Körperkraft, noch mehr aber hingebende Begeisterung für die Ehre seines Volkes und unbegrenztes Vertrauen auf die Hilfe Gottes (Cap. 17). Durch seinen Sieg erschien er zugleich als Retter des Volkes, ward von Saul mit einem militärischen Amte betraut und so dauernd an den königlichen Hof gefesselt. Er erwarb sich die aufrichtigste Liebe und Verehrung von Seite des Volkes, das ihn als den ersten Helden pries (18, 6 f.); mit dem edelmüthigen Königssohne Jonathas wurde er durch die Bande innigster Freundschaft verbunden (18, 1—4).

---

[1] Zur Geschichte Davids vgl. besonders die Monographie: Weiß, David und seine Zeit. Historisch-exegetische Studien, vornehmlich zu den Büchern Samuels, Münster 1880.

4. Die Verehrung des Volkes erregte aber Sauls Eifersucht und Feindschaft gegen David (18, 8 ff.), wodurch dessen Leben in ganz neue Bahnen gelenkt wurde. Saul, von Gott verworfen, fiel aus eigener Schuld immer tiefer, was sich besonders aus seinem Verhalten gegen David zeigt. Für diesen aber wurde Sauls Feindschaft zu einer sehr nützlichen, ja nothwendigen Leidensschule und darum eine Vorbereitung auf den Königsthron. In einem Wuthanfalle wollte Saul den David mit dem Speere durchbohren; dann machte er ihn zum Kriegsobersten und trug ihm seine zwei Töchter Merob und Michol zu Frauen an, um ihn in Händel mit den Philistern zu verwickeln und so der sicheren Todesgefahr auszusetzen; ja, er stellte sogar an seinen Sohn Jonathas und an seine Getreuen das Verlangen, sie sollten David tödten (19, 1); wiederholt, aber vergebens schickte er Häscher nach ihm aus (19, 11 ff.). David floh jetzt, und zwar zuerst nach Ramatha zu Samuel und mit diesem nach Najoth. Saul stellte ihm auch dort sogar persönlich nach, aber wieder ohne Erfolg (num et Saul inter prophetas? 19, 18—24). Jonathas, der schon früher bei seinem Vater für David eingetreten war, machte jetzt noch einen — jedoch ganz erfolglosen Aussöhnungsversuch (Cap. 20), und so blieb David nichts mehr übrig als die Flucht ins Ausland. Zuerst wollte er in Nobe, wo die Stiftshütte sich befand, durch den Hohenpriester die Urim und Thummim befragen (21, 1—9). Von dort begab er sich zum Philisterkönige Achis nach Geth, wo er nur durch Verstellung dem Tode entgieng (21, 10—15); dann hielt er sich einige Zeit in der Höhle Odolla auf, wo sich seine Verwandten und kriegslustige, unzufriedene Elemente um ihn scharten; von dort zog er nach Moab, wo seine Familie blieb, während er selbst auf Geheiß des Propheten Gad nach Juda zurückkehrte (22, 1—5). Inzwischen hatte Saul einen weiteren Beweis seines religiösen Falles gegeben. Durch den Idumäer Doeg hatte er die Aufnahme Davids zu Nobe in Erfahrung gebracht und zur Strafe dafür die ganze dort weilende Priesterschaft umbringen lassen. Nur Abjathar, der Sohn des Hohenpriesters, entkam und floh zu David, der so den Trost der Urim und Thummim bekam (22, 6—23). Saul eröffnete nun eine planmäßige Verfolgung Davids, dessen Schar bereits auf 600 gestiegen war. David kam wiederholt in große Gefahr, in einer Höhle der Wüste Engaddi aber gerieth Saul in seine Hände. David jedoch streckte seine Hand nicht aus gegen ihn, weil er der Gesalbte des Herrn war (24, 11), sondern schnitt nur vom Kriegsmantel Sauls einen Zipfel ab, um so Sauls gefährliche Lage und

seine eigene Unschuld zu beweisen. Wurde Saul durch solchen Edelmuth auch zu Thränen gerührt, so war seine Sinnesänderung doch von keiner Dauer. Noch einmal fand David Gelegenheit, am Könige durch Edelmuth sich zu rächen (Cap. 26). Bei all dem wurde Davids Lage immer verzweifelter, so dass er, um sein Leben sicherzustellen, sich entschloss, ins philistäische Gebiet zu König Achis nach Geth zu flüchten, der ihn jetzt als einen geächteten Flüchtling mit Freuden aufnahm und ihm mit seinen Mannen die Stadt Siceleg (III E c) zum Wohnorte anwies, von wo aus David Streifzüge gegen verschiedene Beduinenstämme der südlichen Wüste unternahm (Cap. 27). — Diese Abhängigkeit von den Philistern brachte ihn aber bald in große Verlegenheit. Dieselben beschlossen nämlich einen gemeinsamen Stoß gegen Israel zu unternehmen und einen Entscheidungskampf herbeizuführen. David sollte in ihren Reihen gegen seine Mitbürger kämpfen; er zog auch mit ihnen, in Ungewissheit, wie er aus dieser fatalen Lage kommen werde. Das Misstrauen der übrigen Philisterfürsten kam ihm zuhilfe, und er durfte nach Siklag zurückkehren. Auf dem Gebirge Gelboe kam es zwischen Saul und den Philistern zum Entscheidungskampfe. Als Saul in der Furcht vor der feindlichen Übermacht vergeblich um eine göttliche Offenbarung anhielt, nahm er zu einer Todtenbeschwörerin in Endor die Zuflucht, obwohl dies strengstens verpönt war und er selbst früher die Zauberer des Landes verwiesen hatte. Aus dem Munde Samuels[1]), dessen Schatten die Pythonissin beschworen hatte, musste er die Bestätigung seiner Verwerfung und die Ankündigung des nahen Todes vernehmen. Israel erlitt eine gänzliche Niederlage. Saul, von Bogenschützen bedrängt, stürzte sich in sein eigenes Schwert (Cap. 28—31). — Das Reich war neuerdings am Rande des Verderbens; zugleich aber war der Retter Israels befreit. Seit der Salbung mit dem Anrechte auf den Thron versehen, ausgerüstet mit dem Geiste Gottes, hatte David eine zwar bittere, aber umso bessere Schule der Vorbereitung durchgemacht. Von Natur aus mit Körperkraft, Heldenmuth, edler Gesinnung und tiefzartem religiösen Gemüthe begabt, hatte David schon in seinem Hirtenleben diese Vorzüge mehrfach ausbilden können. Das unstäte, gefahrvolle Leben während der Flucht, die verschiedenen Streifzüge gegen die Feinde Israels waren für die Entwicklung seines

[1]) Die heiligen Väter ziehen die Ansicht vor, dass Samuel zwar nicht infolge der Beschwörung, sondern auf den Wunsch Sauls hin zur Verurtheilung seines Wandels wirklich erschienen sei. Cf. Calmet, Dissertationes in Vetus et Novum Testamentum, Wirceburgi 1789, tom. I., pag. 494 sqq.

Feldherrntalents sehr günstig; seine Umgebung hatte sich zum Kerne des Heeres herangebildet. Das Misslingen mancher klug berechneten Pläne, sowie die Errettung aus allen Gefahren mussten sein Gottvertrauen und seinen religiösen Sinn mächtig fördern. Seine unwandelbare Treue und edelmüthige Gesinnung hatten wiederholt die härtesten Proben bestanden und in derselben sich neu gestählt. Die Krone setzte David seinen Vorzügen beim Tode Sauls auf. Er verfasste einen herrlichen Klagegesang auf ihn und bewies dadurch gänzliches Vergessen der erlittenen Unbild, sowie übergroße Wertschätzung der Vorzüge seines Feindes. David befand sich so auf dem Gipfelpunkte der Vollendung, befähigt, die Zügel der Regierung zu erfassen und das Reich vom Rande des Abgrundes zur höchsten Blüte emporzubringen.

---

§ 31.

König David.

1. Nach dem Tode Sauls begab sich David mit Gutheißung des hohenpriesterlichen Orakels nach Hebron, wo ihn der Stamm Juda als König proclamierte. So sehr die ungewöhnlichen Anlagen und die bisherigen Thaten des neuen Königs bei der äußerst gefährdeten Lage des Reiches eine frohe Aussicht in die Zukunft eröffneten und ihm die Herzen aller Patrioten gewinnen mussten, so dauerte es doch noch einige Jahre, bis David allgemeine Anerkennung fand. Denn Sauls Feldherr, Abner, erhob dessen Sohn Isboseth auf den Thron. Er wollte seinem Schützling durch Waffengewalt die Herrschaft sichern, zog aber in der Schlacht bei Gabaon gegen Davids Feldherrn, Joab, den Kürzeren. Doch brachte dieses Treffen keine Entscheidung, und so blieb Isboseth wenigstens nominell sieben Jahre lang Beherrscher von zehn Stämmen. Im nördlichen Theile des Westjordanlandes hatte sein Königthum schon deshalb wenig Bedeutung, weil dort die Philister sich als Herren des Landes gerierten. Er war überhaupt ein unfähiger Mann, und als dies immer mehr zutage trat, verlor sich zusehends sein Anhang, während Davids Stern immer höher stieg. Darum fand es endlich auch Abner gerathen, dem Hause Sauls den Rücken zu kehren und sammt dem Heere zu David überzugehen. Bald darauf fielen Abner der Eifersucht Joabs und Isboseth der niederträchtigen Gewinnsucht zweier Officiere, ganz ohne Davids Schuld, meuchlerisch zum Opfer. Da nun jeder Versuch eines Widerstandes aussichtslos erscheinen

musste, so wurde David vom ganzen Volke anerkannt und neuerdings in Hebron als König proclamiert (II. Sam. 2, 1—5; 3).

2. David erkannte es als die dringendste Aufgabe, das aufs tiefste erschütterte Reich nach außen hin sicherzustellen. Sogleich nach der Huldigung in Hebron zog er, die günstige Stimmung des Heeres klug benützend, gegen Jerusalem, wo die Jebusiter noch immer die für unüberwindlich gehaltene Feste Jebus oder Sion innehatten, um vor allem diesen strategisch äußerst wichtigen Punkt in seine Gewalt zu bekommen. Wider Erwarten schnell gelang dies seinen an felsiges Terrain gewöhnten Kerntruppen, voran dem Joab, der sich durch die Erstürmung der Feste die Stelle eines obersten Heerführers erwarb. In Erkenntnis der Wichtigkeit des neu eroberten Stadttheiles ließ David die Burg der Jebusiter erweitern und noch mehr befestigen und auf dem Sion seinen Königspalast aufführen. Dadurch erhob er Jerusalem zur Hauptstadt und den Sion, nach ihm „Davidsstadt“ geheißen, zum eigentlichen politischen Centrum des Reiches[1]) (5, 6—9).

Nach der Eroberung des Sion kehrte David seine Waffen zunächst gegen die Philister. Diese sahen sich durch die Energie des neuen Königs in ihrem Besitzstande bedroht und schritten daher wiederholt zum Angriffe; David schlug sie aber jedesmal mit empfindlichen Verlusten zurück und brach dadurch vollständig ihre Macht (5, 17—25; 21, 15—22). Ebenso ergieng es den Moabitern, die, nach der grausamen Behandlung der Gefangenen zu schließen, sich eine sehr schwere Beleidigung Davids hatten zuschulden kommen lassen. Den langwierigsten Krieg beschworen die Ammoniter durch die völkerrechtswidrige Misshandlung der israelitischen Gesandten herauf. Denn mit Ammon verbanden sich die syrischen Fürsten, auch fielen während des Krieges, wahrscheinlich den Abzug des Heeres nach dem nördlichen Kriegsschauplatze benützend, die Edomiter vom Süden her ins Land ein. Aus all diesen Kriegen gieng David siegreich hervor; er unterwarf die feindlichen Reiche und machte sie tributpflichtig. Der König erhob dadurch Israel zu einer imposanten Machtstellung und legte den soliden Grund zu einer gedeihlichen Ordnung der Verhältnisse im Inneren (8, 2—14; 10—12).

3. David erkannte es als seine andere Hauptaufgabe, die Idee der Theokratie in Israel durchzuführen.

Der innigen Verbindung von Königthum und Gottesherrschaft gab er dadurch eine äußere Darstellung, dass er wahrscheinlich über

[1]) Vgl. unten S. 281 ff.

ausdrückliche Weisung Gottes Jerusalem, die Hauptstadt des Reiches, auch zum religiösen Mittelpunkte erkor. Zu diesem Zwecke ließ er schon bald nach dem zweiten Siege über die Philister die Bundeslade aus der Verborgenheit zu Cariathjiarim hervorholen und in feierlicher Procession auf den Sion übertragen. Dort war für sie eigens ein Zelt als Cultusstätte errichtet worden, in welchem fürderhin ein geregelter Gottesdienst nach der Vorschrift des Gesetzes (jedoch wahrscheinlich ohne Opfer) stattfand (II. Sam. 6; I. Paral. 13; 15).

Die Übertragung der Bundeslade veranlasste eine provisorische Organisation des Priester- und Levitendienstes. Mit Rücksicht darauf, dass auch die Aufstellung der Bundeslade in einem Gezelte auf Sion nur ein Provisorium war und damals infolge der ungesetzlichen Trennung derselben vom heiligen Gezelte ebenso gesetzwidrig zwei Hohepriester fungierten, Abjathar, Helis Enkel aus der Linie Ithamar, bei der Bundeslade und Sadoc, aus der Linie Eleazar, bei der Stiftshütte zu Gabaon, wohin sie nach dem Priestermorde zu Nobe übertragen worden war, bestätigte David vorläufig beide Hohepriester in ihrem Amte und ließ auch den Gottesdienst zu Gabaon fortbestehen.

Gegen Ende der Regierung unternahm der König eine definitive und durchgreifende Organisation des Cultuspersonals: Die Priesterschaft wurde in 24 Classen getheilt (16 von der Linie Eleazar, 8 von der Linie Ithamar), von denen jede unter einem besonderen Oberhaupte (ἀρχιερεῦς) stand. Je eine derselben hatte eine Woche hindurch nach der durchs Los bestimmten Reihenfolge den heiligen Dienst zu verwalten. In ähnlicher Weise wurden die Leviten organisiert; 24.000 (von den 38.000) wurden ebenfalls in 24 Classen eingetheilt, welche zur unmittelbaren Bedienung der Priester beim Gottesdienste verwendet wurden. Die übrigen wurden als Musiker, Thorwächter, Beamte und Richter außerhalb der Stadt angestellt (I. Paral. 23—26).

4. Die Organisation des Cultuspersonals verlieh dem Gottesdienste ein äußeres Gepränge, steigerte den Eindruck auf die Theilnehmer und erhöhte seine Anziehungskraft auf das Volk, welches fürderhin in der Cultusfeier das beste Mittel für die Pflege des religiösen Sinnes besaß.

Diese letzterwähnte Bedeutung des Gottesdienstes wurde noch bedeutend dadurch erhöht, dass die heilige Poesie und die Musik eine hervorragende Stellung in ihm erhielten. — Das religiöse Lied gibt den Eindruck wieder, den die Betrachtung der Werke Gottes in der Natur und in der Geschichte Israels, besonders seines heiligen Gesetzes, auf den gottbegeisterten Dichter macht, und ist selbst wieder geeignet, ähnliche Empfindungen, Anmuthungen und Willensentschlüsse in dem hervorzurufen, der es mit entsprechender Seelenstimmung spricht oder liest. Wird es aber von der versammelten Gemeinde während der feierlichen Cultus-

handlung in ernst-religiösen, schwungvollen Weisen vorgetragen, so muss seine Wirkung auf das Gemüth noch viel eingreifender und nachhaltiger sein. Durch eine geheimnisvolle Macht ruft der liturgische Gesang eine weihevolle Stimmung hervor, er regt im Herzen himmlische Gedanken an und weckt in ihm auch den Willensentschluss, Gott und seinem Gesetze treu zu bleiben. Unter dem Eindrucke des liturgischen Gesanges ersteht im Gläubigen sogar die Freude am göttlichen Gesetze, dessen Geist, von der harten Schale einer starren, äußeren Form befreit, hier eine unmittelbare Übung findet. Durch die Einführung der liturgischen Musik wurde dem Gottesdienste der Israeliten neues Leben eingehaucht. Dieser wurde dadurch, besonders seitdem er im Tempel gefeiert werden konnte, die unversiegbare Quelle des religiösen Sinnes und deshalb auch die kräftigste Abwehr gegen das Liebäugeln mit dem heidnischen Cultus.

Für diesen Fortschritt der religiösen Entwicklung gebürt dem Könige David das Hauptverdienst. Denn er hat nicht bloß die liturgische Musik eingeführt und die Pflege derselben veranlasst, sondern er hat auch selbst Hand ans Werk gelegt und als „der liebliche Sänger vor dem Herrn" die ergreifendsten religiösen Gesänge verfasst und in Musik gesetzt. Hiezu war David vor allem durch ungewöhnliche Naturanlage befähigt. Seine dichterische Begabung hatte durch den langen Aufenthalt in der freien Natur und durch die wechselvollen Schicksale des Lebens vielfache Anregung erhalten, wobei die verschiedensten Stimmungen zum Ausdrucke gelangen mussten. Bei aller Mannigfaltigkeit des Stoffes und seiner Behandlung sind die überlieferten Lieder Davids von einer einheitlichen Idee, der religiösen, beherrscht; überall dringt das religiöse Gemüth hervor, welches das Walten Gottes preist und an der vertrauensvollen Hingabe an dasselbe sich erfreut. Seine spätere religiöse Stellung gab den Ereignissen seines Lebens eine besondere Bedeutung, welche auch den durch sie angeregten Liedern aufgedrückt ist; einzelne davon haben ihren Gegenstand sogar unmittelbar vom messianischen Reiche und dessen Herrscher entlehnt. Sind demnach Davids Lieder schon an sich für die gottesdienstliche Verwendung eminent geeignet, so hat er überdies mit Vorliebe noch eigene Cultusgesänge verfasst.

5. Tief religiöse Gesinnung und die Pflicht der Dankbarkeit gaben David den Plan ein, seine Cultusreform durch den Bau eines großartigen Tempels zum Abschlusse zu bringen. Der Prophet Nathan wies jedoch über Offenbarung Gottes die Ausführung des Planes zurück. Die Begründung dieses ablehnenden Verhaltens ist mit einer sehr wichtigen Weissagung an David verbunden: Es war noch nicht die Zeit für den Tempelbau gekommen. Da die Wohnung Gottes in Israel dem äußeren Zustande des Volkes entsprechen sollte, so wollte Gott zuerst die politische Stellung Israels befestigen und das Reich gegen alle Feinde sicherstellen. Wie nach außen, werde das Reich nach innen fest begründet werden; Gott werde nämlich auch dem David ein Haus bauen. Ein Sohn von ihm werde den Thron besteigen und so das erbliche Königthum in der Familie Davids begründen, bei welcher es bis in Ewigkeit auch verbleiben

solle, selbst dann, wenn sich einzelne Glieder der Herrscherlinie dieser Auszeichnung unwert erweisen würden. Dieser Sohn werde das Reich in Frieden überkommen und in Frieden beherrschen, darum auch „Friedreich" ($\check{s}^e$lomò) heißen. Er sei der rechte Mann, um dem Gotte des Friedens ein festes Haus zu bauen, wozu David wegen der vielen blutigen Kriege trotz seiner Frömmigkeit weniger geeignet sei (vgl. II. Sam. 7; I. Paral. 22, 7—10).

Diese Prophezie hat tiefen messianischen Gehalt. Zunächst ist freilich Salomon unter dem verheißenen „Samen Davids" zu verstehen; er war in der That ein Friedensfürst und hat Jahve den Tempel gebaut. Die Prophezie gilt aber auch von der ganzen Reihe der Thronfolger aus dem davidischen Königshause, eingeschlossen David selbst, den Begründer der Dynastie, und Jesum Christum, der erst dem davidischen Throne ewig dauernden Bestand verliehen hat. Dass sich die Prophezie auch auf David bezieht, ist aus ihrer Verwendung in Ps. 88, 21 ff. klar, wo der wichtigste Theil direct auf ihn angewendet wird. Dass außerdem die ganze Herrscherlinie gemeint ist, beweist dasselbe Citat, da dort die Eventualität eines Abfalles hinsichtlich der Thronfolger Davids überhaupt (nicht Salomons allein) ins Auge gefasst und dementsprechend auch der „ewig dauernde Samen Davids" als die Reihe der auf einander folgenden Könige betrachtet wird. Dass endlich auch Christus unter dem verheißenen Königssohne zu verstehen ist, ja, er ganz besonders, ist schon wegen der oftmaligen emphatischen Betonung der „ewigen Festigkeit" des davidischen Thrones evident. Ausdrücklich wird verheißen, dass das Haus Davids seine Herrschaft nicht verlieren werde. Es kann also nicht jene Herrschaft ausschließlich gemeint sein, die es thatsächlich verloren hat, und die darum nicht ewig war; darum darf die Weissagung auch nicht auf die irdischen Könige aus dem Hause Davids beschränkt werden. Sie hat sich vielmehr voll und ganz erst in Jesus Christus erfüllt. Er ist der Sohn Davids, der zu Gott im intimen Verhältnis natürlicher Kindschaft steht (II. Sam. 7, 14), er beherrscht das messianische Friedensreich (I. Paral. 22, 9), seine Herrschaft währt in alle Ewigkeit (II. Sam. 7, 13. 16), er hat seine heilige Kirche als den Gottes würdigen Tempel gebaut, ja, er ist selbst der Tempel, in dem Gott wesenhaft seine Wohnung aufgeschlagen hat (7, 13; vgl. Joh. 2, 19 ff.).

Cf. S. August. De Civitate Dei, l. XVII., c. 8 sq. Patritii S. J., De interpretatione Scripturarum sacrarum, Romae 1844, II., pag. 188 sqq. Hummelauer, Comment. in II. Samuelis, pag. 321 sq.

Konnte David seinen Plan nicht ausführen, so wollte er wenigstens Vorbereitungen dazu treffen. Nachdem er schon Jahre lang für die Herbeischaffung von Baumaterial und Gewinnung von Bauleuten thätig gewesen, fertigte er selbst am Abende seines Lebens genaue Pläne von allen Gebäuden, Räumen und Geräthschaften des zukünftigen Tempels an und übergab dann dieselben auf dem letzten großen Reichstage dem Salomon zur Ausführung (I. Paral. 28, 29).

6. Die Herrlichkeit des davidischen Königthums erlitt, gerade als sie nach außen im hellsten Glanze erstrahlte, im Inneren des Reiches eine gewaltige Erschütterung durch des Königs Doppelsünde, den Ehebruch mit Bethsabee und die Blutschuld gegen ihren Mann, den tapferen Urias. Die dem Königsgesetze widersprechende Vielweiberei hatte die sinnliche Neigung Davids bis zur Lüsternheit genährt, und der Erfolg seiner Waffen hatte ihn stolz, grausam und blind gemacht (II. Sam. 11). Ein Jahr hindurch scheint David aufrichtiger Reue und demüthiger Anerkennung der Schuld sein Herz verschlossen zu haben, das eben deshalb umsomehr von Gewissensbissen geängstigt wurde (vgl. Ps. 31), bis er endlich auf die Parabel des Propheten Nathan hin über sich selbst das Urtheil sprach und daraufhin reuevoll seine Schuld bekannte (Cap. 12). Im Psalm Miserere (50) hat er ein wunderschönes Denkmal seiner aufrichtigen Bußfertigkeit gesetzt. Die Aussöhnung mit Gott war hergestellt; aber die Strafe stand noch aus; und je begnadigter der König, je tiefer der Fall, je größer das Ärgernis war — umso härter sollte sie ausfallen. Abgesehen davon, dass zum großen Leidwesen des Königs die Frucht der Sünde starb, wurde jetzt das soviel bewunderte Königshaus durch Mord und böse Lust geschändet (Cap. 13). Davids Sohn Absalom wurde an seinem (erstgeborenen) Bruder Ammon, weil dieser Absaloms Schwester Thamar geschändet hatte, zum Meuchelmörder. Um dem Zorne des Vaters zu entgehen, floh er in die Heimat seiner Mutter, an den königlichen Hof von Gessur (III. B. e f), wo er drei Jahre verblieb. Wohl kam zwei Jahre später eine von Seite Davids aufrichtige Versöhnung zustande; Absalom jedoch nährte in sich bereits damals den Plan der Empörung, um sich den Thron zu sichern, auf den er sonst keine Aussicht hatte (Cap. 14). Durch geheime Umtriebe wusste er die Gunst des Volkes und des Heeres zum großen Theile zu gewinnen; als alles vorbereitet war, ließ er sich in Hebron als König ausrufen, dann zog er gegen Jerusalem, von wo sein Vater, von Spott und Fluch begleitet, in tiefster Erniedrigung fliehen musste (Cap. 15; 16). Der Aufstand endigte zwar bald mit dem Siege des Königs, aber auch mit dem Tode Absaloms (Cap. 17; 18) und hatte noch Reibereien im Heere (Cap. 19) und eine neuerliche Erhebung durch den Benjamiten Seba zur Folge, die erst mit der Ermordung desselben zu Abel bei Beth-Maacha (III. B. e) ein Ende fand (Cap. 20).

Auch die folgenden Jahre waren durch mehrfaches Unglück getrübt. Zur Strafe dafür, dass eine von Saul an den Gabaoniten

verübte Blutschuld noch ungesühnt war, brach eine Hungersnoth aus, die drei Jahre andauerte, bis endlich David sieben Abkömmlinge Sauls den Gabaoniten auslieferte und diese an ihnen die Blutrache vollzogen (21, 1—14). Von Eitelkeit, vielleicht auch von Eroberungslust verleitet, ordnete David später eine Volkszählung an. Sobald der König die Vermessenheit dieses Unternehmens erkannt hatte, musste er auch schon von Seite des Propheten Gad die Ankündigung der Strafe vernehmen. David durfte aus drei Übeln wählen; er entschied sich für eine dreitägige Pest. Nachdem diese im soeben gezählten Volke große Lücken gerissen hatte und der nördlich von der Königsburg auf der hochgelegenen Tenne des Jebusiters Ornan (Aravna) erscheinende Würgengel auch die Hauptstadt bedrohte, wurde das Strafgericht infolge des an derselben Stelle dargebrachten Opfers Davids sistiert (Cap. 24; I. Paral. 21). Der König kaufte dem Jebusiter die Tenne ab und bestimmte den Ort der Engelserscheinung als Platz für den zukünftigen Tempel.

7. David hatte schon früher den Sohn der Bethsabee, Salomon, zum Nachfolger bestimmt. Als aber in seinem letzten Lebensjahre der ältere Adonias, unterstützt vom Feldherrn Joab und dem Hohenpriester Abiathar, den Thron anstrebte und schon alles für die Erhebung vorbereitet war, ließ er den Salomon als König proclamieren und ihm vom Volke huldigen. Angesichts des baldigen Todes berief er noch einen Reichstag ein, auf welchem er die letzten Anordnungen in Betreff des Tempelbaues gab. Er starb bald darauf, nachdem er 40 Jahre regiert hatte; sein Leichnam wurde in der „Stadt Davids“ beigesetzt.

König David zählt unter die verehrungswürdigsten Gestalten des alten Testaments. Sein Leben wurde zwar durch sehr schwere Sünden verdunkelt; auch sonst weist sein Charakterbild einige Schatten auf. Er war mitunter zu schwach und zu nachsichtig gegen die Fehler anderer, besonders seiner Verwandten, in der späteren Zeit wohl unter dem Drucke eigenen Schuldbewusstseins; auch mochte er manchmal, besonders Joab gegenüber, der Noth des Augenblickes nachgegeben haben. Bei Beurtheilung seiner furchtbaren Strenge gegen die Moabiter und Ammoniter dürfen wir die Sitten der Orientalen, besonders ihre Geringschätzung des Lebens und Überschätzung der beleidigten Ehre, nicht übersehen. Trotz dieser Mängel erscheint David als ein großartiger Charakter und ein überaus anziehendes Musterbild vieler Tugenden, ausgezeichnet durch aufrichtige Demuth, durch Edelsinn, Herablassung gegen Niedergestellte, Großmuth gegen Beleidiger. Seine Lieder verrathen eine überaus zartfühlende Seele; vor allem aber geben sie in vollster Übereinstimmung mit dem Leben Davids davon Zeugnis, dass kindliche Hingabe an Gott, Vertrauen auf seine Hilfe, Feuereifer für seine Ehre,

brennende Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm die Grundlagen seines ganzen Strebens waren. Ist der König vom Wege der Tugend vorübergehend auch sehr weit abgeirrt, so verdient er umsomehr als Büßer unsere Bewunderung. Er war in der That ein „Mann nach dem Herzen Gottes“ (I. Sam. 13, 14), ein Gefäß der Auserwählung, von Gott mit Gnadenerweisungen überhäuft und dadurch befähigt, den Erlösungsplan um einen großen Schritt seiner Verwirklichung näher zu bringen.

Die chronologische Aneinanderreihung der biblischen Ereignisse, welche die Regierungszeit Davids ausfüllen, ist nicht so leicht, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Denn sowohl in den Büchern Samuels als Paralipomenon waren für die Darstellung neben der Zeitenfolge auch sachliche Gesichtspunkte maßgebend, weshalb Gleichartiges, z. B. die Kriege, zusammengestellt sind (II. Sam. 8). — Die Philisterkriege fallen jedenfalls in die erste Zeit nach der Eroberung der Jebusiterfeste. Wie lange sie gedauert haben, und ob die 21, 15—22 erwähnten Schlachten Episoden der 5, 17—25 mitgetheilten Kriege sind oder in eine spätere Zeit fallen, ist kaum zu entscheiden. Hinsichtlich der übrigen Ereignisse haben wir an 7, 1. 2 und am Synchronismus der Sünde Davids mit dem Ammoniterkriege sichere Anhaltspunkte. Die Prophezie Nathans fällt jedenfalls in die Zeit vor Salomons Geburt (vgl. 7, 12), wohl auch vor den letzten Ammoniterkrieg. Diesem giengen voraus der erste Krieg gegen Ammon, die zwei Syrerkriege und wahrscheinlich nach dem letzteren derselben die Niederwerfung der Edomiter. Davids Sünde scheint während des letzten langwierigen Krieges mit Ammon erfolgt zu sein, beiläufig in der Mitte seiner Herrschaft. An die Person des Absalom sind einige bestimmte Zeitangaben geknüpft. Ammon wurde zwei Jahre nach der Blutschande mit Thamar von Absalom ermordet; dieser hielt sich dann bis zur Aussöhnung mit David drei Jahre in Gessur und zwei Jahre in Jerusalem auf; vier Jahre später (dahin ist wohl 17, 5 zu corrigieren) brach der Aufstand los. Für die genaue Anreihung der Ereignisse nach dem Tode Absaloms fehlen uns sichere Anhaltspunkte.

---

§ 32.

König Salomon.

A. Die Regierung Salomons.

1. Die Regierung Salomons zerfällt in zwei Perioden. In der ersten gieng Israel einer überaus gedeihlichen Entwicklung entgegen. Das Reich war durch die Thätigkeit Davids nach außenhin gesichert und hatte Frieden ringsum; ohne Furcht vor einem Feinde wohnten die Israeliten, ein jeder unter seinem Weinberge und Feigenbaume, im ungestörten Genusse der Güter des Verheißungslandes (III. Kön. 4, 24. 25). Ebenso war die Ordnung im Inneren hergestellt, und so konnte der König sich auf die Künste des Friedens verlegen. Dazu war er durch die glücklichsten Naturanlagen und eine von Gott erbetene

höhere Gabe der Weisheit ausgerüstet. Dieselbe äußerte sich besonders als feiner Sinn für Gerechtigkeit und als Leichtigkeit im Entscheiden selbst der schwierigsten Fälle (sapientia ad addiscendum iudicium, 3, 11. 16—28). Nebenbei erwies sie sich auch als eine außerordentliche Kenntnis der Natur und ihrer Kräfte, als ein sinniges Erfassen des Geistigen im materiellen Grunde (vgl. 4, 29—34). Seine Herrschaft war außerdem von Pracht und Reichthum umgeben (3, 13), was alles mit dem von David ererbten Ruhme seinen Namen bis in die entferntesten Länder hin gefeiert machte und ihm die Freundschaft und Verehrung vieler Herrscher eintrug (III. Kön. 10; Eccli. 47, 17). So war Israel unter der Herrschaft Salomons als ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens gekannt und geachtet weit über seine Grenzen hinaus. In diesem Stadium der Entwicklung war es mehr als je geeignet, Typus des messianischen Reiches zu sein; darum war auch der Boden vorhanden, auf dem eine Weissagung wie Ps. 71 entstehen konnte, welcher wahrscheinlich Salomon selbst zum Verfasser hat.

2. Die größte Bedeutung für die heilige Geschichte hat Salomon durch den Tempelbau erlangt. Die Vorbereitungen waren wahrhaft großartig. 153.600 Ausländer und 30.000 Israeliten, von denen je 10.000 alle Monate abwechselnd thätig waren, wurden zum Bau verwendet. Wegen Lieferung des Materials bestand ein Vertrag mit König Hiram von Tyrus. Cedern- und Cypressenholz, sowie behauene Steine wurden vom Libanon herbeigeschafft, andere Quadersteine aus den Steinbrüchen bei Jerusalem gewonnen (III. Kön. 5). Im 480. Jahre nach dem Auszuge aus Egypten, im 4. Jahre der Regierung Salomons (6, 1) wurde der Bau begonnen und in $7^1/_2$ Jahren vollendet. Salomon feierte dann eine glänzende Tempelweihe, zu der eine zahlreiche Vertretung von ganz Israel sich einfand. Wieder ließ sich die Herrlichkeit des Herrn in der Wolke in das Allerheiligste herab, und Feuer vom Himmel verzehrte das Opfer (Cap. 8).

Auch sonst entwickelte Salomon eine großartige Bauthätigkeit, indem er die Hauptstadt mit prächtigen Palästen, Festungswerken, Gärten, Wasseranlagen u. s. w. zierte. Auch außer Jerusalem führte er mit Hilfe der übrig gebliebenen Chanaanäer große Bauten auf; ja selbst in der syrischen Wüste baute er die Stadt Palmyra (V. C. b), an der großen Handelsstraße zwischen Phönizien und dem inneren Asien. Im Süden eröffnete er vom Hafen zu Eziongeber (II. E. e) aus eine Schiffahrt nach Ophir, im Vereine mit den Phöniziern trieb er mit

Spanien Handel, wodurch der Reichthum des Landes einen großen Aufschwung nahm (9, 16—10, 29).

3. Aber gerade der äußere Glanz und der ungemessene Reichthum wurden der Fallstrick für das Herz des Königs. Berauscht von dem ihn umgebenden Luxus, wohl auch bethört von den Schmeichelreden fremdländischer Günstlinge, gab er sich sinnlicher Liebe hin, bevölkerte seinen Harem mit einer Menge heidnischer Frauen und brachte diesen die Reinheit seines Glaubens zum Opfer. Er leistete dem Götzendienste seiner heidnischen Frauen Vorschub und ließ sich selbst zur Theilnahme daran verleiten. Dadurch gab er nicht bloß seinen Unterthanen, sondern auch besonders seinen Nachkommen ein lange fortwirkendes, schlechtes Beispiel und inaugurierte so wieder den erbitterten Kampf des Heidenthums gegen die mosaische Religion. Dieser Kampf wurde jetzt in Israel umso gefährlicher, je mehr durch dessen Stellung als Großmacht, durch den regen politischen und mercantilen Verkehr die Beziehungen zum Ausland befestigt und dadurch der verderbliche Einfluss heidnischen Wesens gefördert wurde. Zum Glücke hatten David und Salomon selbst soviel zur religiösen Erneuerung des Volkes geleistet, dass ein Massenabfall zum Polytheismus vorderhand nicht zu befürchten war. Die Strafe für die große Sünde des hochbegnadigten Königs sollte die Theilung des Reiches sein (Cap. 11). Sie erfolgte zwar erst nach seinem Tode, doch machten schon bei Lebzeiten Salomons die zwei tributpflichtigen Staaten, das damascenische Syrien im Norden und Edom im Süden, Schritte zur Trennung; im Ephraimiten Jeroboam aber erwuchs unter egyptischem Schutze der Führer zur Losreißung der zehn nördlichen Stämme vom davidischen Hause. Diese vereinzelten Erhebungen waren nur Symptome einer allgemeinen, tiefgehenden Unzufriedenheit, welche die Bedrückung des Volkes durch Abgaben und Frohndienste, der Luxus und das Wohlleben des Königs und wohl auch das bei Hof herrschende Glaubens- und Sittenverderbnis hervorgerufen hatten.[1])

B. Der salomonische Tempel.[2])

4. Der salomonische Tempel bestand aus dem eigentlichen Tempelhause mit den Nebengebäuden und zwei Vorhöfen.

α) Das Tempelhaus war aus Stein aufgeführt. Im Grundrisse entsprach es den Verhältnissen der Stiftshütte mit doppelten

---

[1]) Vgl. Haneberg, Geschichte rc., S. 222 ff.

[2]) Nach Wolff O. S. B., Der Tempel und seine Maße, Graz 1887, S. 22—37.

Dimensionen. Es war 60 Ellen lang, 20 Ellen breit und 30 Ellen hoch; da aber die Höhe des Innenraumes wahrscheinlich nur 20 Ellen betrug, so blieb in diesem Falle noch ein Raum von 10 Ellen Höhe für Obergemächer; von außen mochte das Tempelhaus etwa 38 Ellen hoch gewesen sein. Das Tempelhaus war in das Heilige (40 Ellen lang) und Allerheiligste (20 Ellen lang) eingetheilt. Beide Räume trennte von einander eine zwei Ellen starke Wand aus Cedernholz. Diese war von einer breiten Thüröffnung durchbrochen; die Doppelflügel der Thür standen immer offen, die Thüröffnung war jedoch stets durch einen sehr kostbaren Vorhang bedeckt. Das Ganze hatte inwendig eine von Goldblech überzogene Holztäfelung mit verschiedenen Schnitzwerken in Relief, die Cherubim und Blumenornamente darstellten. Im Heiligen waren oben Fensteröffnungen; das Allerheiligste war, wie bei der Stiftshütte, ganz dunkel. Als Eingang in das Heilige diente auf der Ostseite eine Doppelflügelthür. An dieser Seite war dem Tempel eine Vorhalle (porticus) vorgebaut, 20 Ellen lang (von Süd nach Nord) und 10 bis 11 Ellen breit. Ihre Höhe wird im gegenwärtigen Text (ganz gewiss irrig) auf 120 Ellen angegeben. Einige Archäologen sind der Ansicht, dass im Original statt 120 zweimal die Zahl 60 stand als Höhen- und Längenmaß des ganzen Vorbaues. Dieser hätte dann drei Räume enthalten: in der Mitte (20 Ellen lang) die eigentliche Vorhalle, rechts und links davon Kammern. Die Vorhalle hatte nach Osten ein 14 Ellen breites Thor. Innerhalb desselben, als Stützen der Oberschwelle (oder vor dem Thore freistehend), standen zwei inwendig hohle Säulen aus Erz, Jachin und Boaz („gegründet“ „mit Kraft“) genannt. Sie waren circa 26 Ellen hoch und hatten gegen 4 Ellen im Durchmesser. Auf den drei anderen Seiten war das Tempelhaus von einem dreistöckigen Nebenbau (tabulata) umgeben. In jedem Stockwerke befanden sich 30 Zellen zur Aufbewahrung von Utensilien für den Gottesdienst, von Priesterkleidern u. s. w. Dieser Anbau war etwa 22 Ellen hoch, so dass das Tempelhaus noch 16 Ellen darüber emporragte.

β) Im Allerheiligsten war (nach der Tradition auf dem 3 Zoll aus dem Boden hervorragenden „heiligen Steine“) die Bundeslade aufgestellt, in welcher sich nur mehr die Gesetztafeln befanden (III. Kön. 8, 9). Rechts und links von ihr standen noch zwei 6 Ellen hohe Cherubimgestalten aus Holz mit Gold überzogen — mit ausgebreiteten Flügeln — derart, dass die Spitzen der einen Flügel über der Bundeslade sich berührten, die Spitzen der anderen bis an die einander gegen-

überstehenden Wände reichten. — Im Heiligen waren unmittelbar vor dem Eingange ins Allerheiligste der Rauchopferaltar aus Cedernholz, mit Gold überzogen, rechts und links je fünf Schaubrotetische und ebensoviele siebenarmige Leuchter.

„Das ganze bisher beschriebene Tempelhaus, das sich stufenförmig erhebt (Kammern 20 Ellen, Heiliges 30 Ellen, Vorhalle 60 Ellen), hat in seiner Anlage offenbar etwas Egyptisches. Eine Vorhalle von nur 20 Ellen Höhe würde mehr dem persischen, vielleicht auch dem phönizischen Stile entsprechen. Für die Analogie mit asiatischen Bauten spricht die Anwendung von Holz und Metallen. Beachtenswert ist immerhin, dass phönizische Bauleute den Bau ausführten, den David, der Israelite, entworfen in Plan und Anlage nach dem Vorbilde der Stiftshütte des eben aus Egypten kommenden Volkes. Darum sagt Stieglitz (Geschichte der Baukunst, Nürnberg 1827, S. 137) wohl mit Recht: Wie bei der Grundeinrichtung die egyptische Bauart nicht zu verkennen ist, so wird die Bauart der Phönizier sichtbar bei dem Holzbau des Tempels" (Wolff, a. a. O. S. 29 f.).

5. Der Tempel hatte zwei Vorhöfe. Der eine davon entsprach dem Vorhofe der Stiftshütte; er war demnach von Ost nach West gelegen, mit einer Länge von 200 und einer Breite von 100 Ellen. Mehr gegen Westen erhob sich auf seiner Fläche mitten zwischen den Langseiten der Tempel. Gleich weit vom östlichen Eingange und der Vorhalle entfernt, stand der colossale Brandopferaltar, zu dem ein breiter Aufgang emporführte. Er war 20 Ellen lang und breit, 10 Ellen hoch. Rings war er von mehreren Stufen umgeben, so dass er am Boden ein Quadrat von 28 Ellen bedeckte. Zwischen Altar und Vorhalle war anstatt des Waschbeckens ein großer Wasserbehälter, das „eherne Meer". Außerdem waren noch andere Cultusgeräthe zur Hand. Dieser Vorhof war mit Steinen belegt und von einer in Quadern aufgeführten Mauer umgeben. Außer denen, welche Opfer darbringen ließen, durften ihn nur Priester betreten (daher Priestervorhof, atrium sacerdotum genannt). Der Raum vor dem Tempel war um eine Elle erhöht und ihnen ausschließlich reserviert. Im Gegensatze zum zweiten Vorhof hieß er auch der innere (atrium interius), und weil er $7^1/_2$ Ellen höher lag, der höhere (vestibulum superius). — Gegen Osten hin führten ein breites Thor und 15 Stufen in den äußeren Vorhof (beim späteren Tempel „Frauenhof" genannt) hinab, der, nach dem herodianischen Tempel zu schließen, den inneren nicht umgab, sondern ihm nur an seiner Ostseite sich anschloss. Nach dem Talmud war er im Quadrat gebaut, sammt den ihn umgebenden Mauern 100 Ellen lang und breit. Hier versammelte sich das Volk zum Gottesdienste. Der Süd- und Nordmauer entlang waren theils

Kammern angebaut, theils waren Thorbauten aufgeführt. Der Haupteingang befand sich auf der Ostseite des Frauenhofes. Zunächst führten von dem den ganzen Baucomplex umgebenden großen, heiligen Bezirke, „Tempelberg“, auch „äußeres Heiligthum“ genannt (eine quadratische Fläche von je 500 Ellen Länge und Breite), 17 Stufen zum Frauenhofe, von diesem 15 Stufen zum Priesterhofe, 2 Stufen zu dem für die Priester reservierten Raume und von hier 10 Stufen zum Tempelthore, also im ganzen 44 Stufen in einer Richtung von Ost nach West. Da die Stufe $1/2$ Elle hoch war, so stand der Eingang in den Tempel 22 Ellen höher als der heilige Bezirk.

Vgl. außer den biblischen Archäologien: Vigouroux, III. S. 426 ff., über die Maßverhältnisse des Tempels: Wolff, a. a. O. S. 39 ff. „Historisch-politische Blätter,“ Bd. 100, S. 867 ff., 959 ff.

C. Jerusalem.

6. Flavius Josephus hält Salem, die Königsstadt des Melchisedech, für identisch mit Jerusalem. Historisch beglaubigt erscheint die Stadt das erstemal, und zwar mit dem Namen Ursalim, in einem um das Jahr 1400 v. Chr. in Keilschrift und assyrischer Sprache geschriebenen Briefe des Vasallenkönigs dieser Stadt, Abdichiba, an seinen Oberherrn, den König von Egypten.[1]) In späterer Zeit wird sie in den Keilschriften Ursalimma genannt. Vor der Eroberung des Sion durch David wurde sie nach dem in ihr wohnhaften Volksstamme Jebus, soviel als Stadt der Jebusiter, genannt (Jos. 18, 16. 28; Richt. 19, 10. 11; II. Sam. 5, 8; I. Paral. 11, 4. 5). Für gewöhnlich trug sie den Namen j^erûšalem oder in der Dualform j^erûšalajim; einigemale heißt sie auch „Die heilige Stadt“, von den Arabern wird sie auch jetzt noch el-Kuds, „Die Heilige“, genannt. Die Römer gaben ihr nach dem Wiederaufbau unter Kaiser Hadrian den Namen Aelia Capitolina. — Jerusalem war durch seine Lage und Terrainformation zur Hauptstadt des Reiches wie geschaffen. Genau westlich von der Mündung des Jordan, auf dem Kamme des Gebirges Juda gelegen, gleichweit entfernt vom Südende Judas und von der nördlichen Abdachung des Gebirges Ephraim, also fast in der Mitte jenes Landestheiles, in welchem das nationale und culturelle Leben Israels sich vor allem bewegte, konnte die Stadt als das Herz des Landes gelten. Die Hauptverkehrsstraße führte von Hebron über Bethlehem nach Jerusalem und von da weiter nach dem Norden;

[1]) Vgl. „Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins“ („Z. D. P. V.“), Leipzig 1891, S. 133 ff.

drei andere Straßen vermittelten den Verkehr nach der fruchtbaren Ebene am Mittelmeere. — Jerusalem war wegen seiner Bodenbeschaffenheit auch in strategischer Hinsicht von außerordentlicher Wichtigkeit, eine natürliche Festung ersten Ranges. Das Terrain der Stadt ist nämlich ein von Nord nach Süd gehender Felsenvorsprung des judäischen Kalkgebirges, hängt aber mit dem Hauptstocke nur im Nordwesten zusammen, sonst ist es ringsum von zwei tief eingeschnittenen Thälern und jenseits derselben von ziemlich hoch aufsteigenden Hügeln wie von Wall und Graben umgeben. Da die Stadt selbst auch wiederum auf mehreren Hügeln lag, welche in die durch sie gebildeten Thalschluchten ziemlich steil abfielen, so war die Vertheidigung selbst dann noch leicht, wenn die Berge herum bereits in den Händen der Angreifer waren. Das eine Thal, Josaphat, oder, nach seinem Bache, Cedron genannt, geht im Norden der Stadt gegen Osten hin, biegt dann nach Süden um und bildet so die Ostgrenze derselben; es läuft dann weiter in der Richtung gegen Südosten bis ins Todte Meer. Im Westen der Stadt zieht sich das Thal Gehon in der Richtung von Norden nach Süden; an der Südwestecke der Stadt wendet sich das Thal gegen Osten um (von hier an Hinnom genannt) und mündet an der Südostecke von Jerusalem in das Thal Josaphat. Das von diesen Thälern eingeschlossene Stadtterrain ist aber keineswegs ein ebenes Plateau, sondern vor allem, als Ganzes betrachtet, von Norden nach Süden und von Westen nach Osten stark geneigt (der höchste Punkt befindet sich also im Nordwesten, der niedrigste im Südosten); ferner ist das Ganze durch mehrere Thaleinschnitte mannigfach gegliedert. Künstliche Auffüllung zum Zwecke der Planierung und der selbst 100 Fuß hoch aufgehäufte Schutt zerstörter Gebäude haben aber den Thälern ihre ursprüngliche Enge und Tiefe genommen und der ganzen Stadt ein Aussehen gegeben, welches von den ehemaligen Terrainverhältnissen ganz bedeutend abweicht. Mühsame Ausgrabungen gestatten jetzt ein ziemlich vollständiges Bild der ursprünglichen Bodenbeschaffenheit von Jerusalem. Im Norden der Stadt, nicht weit vom Damascusthore, begann ein ziemlich breites Thal, welches in seinem Laufe nach Süden immer enger und tiefer wurde und als eine förmliche Felsschlucht zugleich mit dem Thale Gehon an der Quelle Siloa in das Thal Josaphat mündete. Durch dieses Thal, von Josephus τυροπαῖον (Käsemacherthal), heute kurzweg el-wad, das Thal, genannt, war die Stadt in zwei parallele, von Norden nach Süden laufende Höhenzüge gespalten, von denen

der östliche bedeutend schmäler und niedriger war und in eine spitze Felsenzunge, namens Ophel, auslief. Von der Mitte des Tyropäon zog sich eine Thalsenkung gegen Westen hinauf und theilte den westlichen Hügelrücken in zwei Theile, die nur an einer schmalen Stelle zusammenhiengen. Die südliche Anhöhe, ein förmlicher Hügel, ist der traditionelle Berg Sion; die nördliche Anhöhe kann nicht mehr als Hügel gelten, weil sie ohne weitere Abdachung nach Norden ansteigt und sich allmählich ins Gebirge Juda verliert. Vielleicht noch mehr gegliedert war der östliche Rücken. Es scheint nämlich eine bis zu 30 Meter breite und 12 Meter tiefe, durch steile Felswände gebildete, querlaufende Schlucht das Tyropäon und das Thal Josaphat verbunden zu haben. Nördlich davon war noch eine parallellaufende muldenartige Vertiefung, so dass der östliche Theil aus drei Höhen bestand.

7. Für das Verständnis der Geschichte von Jerusalem ist es wichtig, den Standort der drei wichtigsten Gebäude zu bestimmen: des davidischen Palastes (Haus Davids), des salomonischen Palastes (Haus des Königs von Juda) und des salomonischen Tempels. Damit hängt die berühmte topographische Streitfrage zusammen: Welcher Hügel ist der Sion? — Hinsichtlich des Tempels herrscht im allgemeinen keine Meinungsverschiedenheit: er stand auf dem östlichen Hügelzuge und nahm einen Theil des jetzigen Haram-esch-Scherif ein, wahrscheinlich so, dass auf der höchsten Spitze des Platzes (dem heiligen Fels) das Allerheiligste des Tempels sich befand.[1]) Die Davidsburg und der salomonische Palast lagen in der Stadt Davids oder auf dem Sion (vgl. II. Sam. 5, 7—9), der in der heiligen Schrift deutlich als eine ganz bestimmte Örtlichkeit, als ein Theil von Jerusalem bezeichnet wird. Über die Lage des Sion aber gibt es zwei Ansichten. Die jedenfalls über 1000 Jahre alte Tradition erkannte im südwestlichen Hügel den Sion und verlegte dorthin die genannten, ebenso alle anderen in der Stadt Davids aufgeführten Baulichkeiten, z. B. die Königsgräber, die Königsgärten 2c. In neuerer Zeit ist jedoch auf Grund ausdauernder Forschungen an Ort und Stelle, gründlicher Untersuchung der darauf bezüglichen Schrifttexte und profanen Nachrichten immer mehr die Ansicht zur Geltung gelangt: der Sion ist nicht im Westen, sondern im Osten der Stadt zu suchen, und zwar ist es der südliche, zum Ophel sich abdachende Gipfel der östlichen Hügelreihe. Dort, also in der Nähe, und zwar im Süden des Tempels, sind die Davidsburg und der salomonische Palast zu suchen. — Diese Ansicht stützt sich auf folgende Gründe:

α) Eine Vergleichung des ursprünglichen Terrains beider Hügel, des südwestlichen und des südöstlichen, macht es von vornherein wahrscheinlich, dass auf letzterem die Jebusiterburg gestanden sei. Ihr Standort war sehr schwer zugänglich,

[1]) Vgl. Schick, Beit-el-Makdas oder: Der alte Tempelplatz zu Jerusalem, Jerusalem 1887. Wolff, Der salomonische Tempelplatz 2c., „Z. D. P. V." 1888, S. 60 ff.

sowie ganz leicht und mit ganz geringen Wehrkräften, sozusagen von Lahmen und Blinden zu vertheidigen (a. a. O.). Dies passt nicht auf den zwar höheren, aber zu weit ausgedehnten und viel leichter zugänglichen südwestlichen Hügel, während der südöstliche sehr schmal war und nach drei Seiten, sehr wahrscheinlich auch gegen Norden, in steilen, theilweise senkrechten Felswänden abfiel. — Den Bau einer Felsburg an dieser Stelle empfahl ferner der Umstand, dass in nächster Nähe davon, nämlich am Ostrande des Felsens, im Thale Cedron, die einzige, aber dafür umso reichlicher fließende, perennierende Quelle sich befand.

β) Entscheidend ist der Aufschluss, den wir durch die biblischen Berichte über die Lage des Sion erhalten. Nach den Angaben der Bibel lagen nämlich das Haus Davids und der salomonische Palast, also die „Stadt Davids" oder der Sion, niedriger als der Tempel, sie befanden sich in der Nähe des Tempels, und zwar südlich von demselben; mit anderen Worten: die Stadt Davids war auf der südlichen Kuppe des östlichen Hügelzuges; diese Kuppe ist identisch mit dem Sion.

1) Die Davidsstadt lag tiefer als der Tempel. Denn David „gieng hinauf" zur Tenne des Aravna, dem späteren Tempelplatz (II. Sam. 24, 18. 19), die Bundeslade wurde ebenfalls aus der Stadt Davids in den Tempel „hinaufgebracht"; ebenso gieng man aus dem Hause des Königs von Juda (dem salomonischen Palast) hinauf in das Haus des Herrn (Jer. 26, 10). Vom Tempel zum Palast hingegen gieng man hinab (IV. Kön. 11, 19; Jer. 21, 1; 36, 12). Die Davidsstadt und der salomonische Palast lagen also tiefer als der Tempel und sind darum nicht auf dem südwestlichen Hügel zu suchen, der den Tempelberg bedeutend überragt. — 2) Der Königspalast war in der Nähe des Tempels; denn als gelegentlich der Priesterverschwörung gegen Athalia das Volk dem jungen Könige Joas im Tempel jubelnd huldigte, konnte die Königin im Palast die Stimmen der Menge vernehmen (II. Paral. 23, 12). Auch sonst macht die ganze Erzählung den Eindruck, dass der Königspalast sich in der nächsten Nähe des Tempels befunden habe. Dies wird von Ezechiel genauer dahin bestimmt, dass Palast und Tempel, nämlich sein Vorhof, aneinander gegrenzt haben; denn „sie (die Könige) setzten ihre Schwellen an meine Schwellen und ihre Pfosten an meine Pfosten, so dass nur eine Wand zwischen mir und ihnen war" (Ezech. 43, 8). — 3) Den schlagendsten Beweis bietet uns die Erzählung des Nehemias über den Wiederaufbau der Stadtmauern (Neh. 3, 1 ff.) und über den Weg, welchen der eine der zwei Dankchöre bei der Einweihung der wiederhergestellten Stadtmauern nahm (Neh. 12, 31—39). Im ersten Berichte nennt er jene Männer und Familien, welche je ein Stück der ganzen Stadtmauer aufgebaut haben. Dabei fängt er in der Aufzählung mit dem Schafthore (porta gregis), an der Nordostecke der Stadt, an und fährt, wie aus dem Vergleiche der zahlreich angeführten Localitäten ersichtlich ist, gegen Westen, Süden, Osten und Norden weiter, bis er wieder zum Ausgangspunkte zurückkommt. Bei dieser Aufzählung erwähnt er als vom Quellenthore (am Teiche Siloa, Südspitze des Ophel) bis zum Tempel hin (an der Ostseite des Osthügels — denn dort waren diese Theile der Stadtmauer) gelegen „die Stufen der Stadt Davids" (V. 15), die Stelle „gegenüber dem Grabe Davids" (V. 16), den „vorspringenden Thurm bei dem Königspalast, wo der Vorhof des Kerkers ist" (V. 25), und „die Strecke von diesem Thurme bis zur Tempelmauer" (V. 27), und dann werden noch einige Theile den Tempelplatz

entlang genannt. Die „Stufen der Stadt Davids", das Grab Davids, der „Thurm" auf dem Königspalast waren aber auf dem Sion. Also müssen wir den Sion auf dem östlichen Hügel, südlich vom Tempel, suchen. — Bei der Festfeier nach dem Wiederaufbau der Mauern zogen von einem gemeinschaftlichen Punkte aus, den Mauern entlang, nach rechts und links zwei Dankchöre, bis sie sich vor dem Tempel wieder vereinigten. Der von Westen her im Süden ziehende Chor kommt vom Quellen- bis zum Wasserthore (östlicher Eingang in den Tempelhof) auf die „Stufen der Stadt Davids" und an der „Mauer des davidischen Palastes" vorbei, wiederum Örtlichkeiten der Davidsstadt oder des Sion. Der Sion war also nicht der südwestliche Hügel, sondern jene Kuppe des östlichen Rückens, die südlich von der Tempelhöhe lag.

Seitdem die Senkung zwischen dem Sion und dem Tempelberge ausgefüllt, Königspalast und Tempel gleichsam zu einem Complex verbunden waren, wurde in der dichterischen Sprache der Psalmsänger und Propheten sehr häufig der ganze östliche Hügel, den Tempelberg einbegriffen, Sion genannt und der Sion als Stätte der Wohnung Gottes gefeiert. So heißt es z. B.: „Erwählt hat Jahve den Sion, erkoren zu seiner Wohnung; das ist meine Ruhe für und für, hier will ich wohnen" (Ps. 131, 13 f.). — Endlich wurde der Name im rein theokratischen Sinne auf ganz Jerusalem, als Wohnung Gottes im weiteren Sinne, als Centrum und Sinnbild der Theokratie, übertragen und als pars pro toto nicht selten zur Bezeichnung des alttestamentlichen Gottesreiches und endlich als Name des messianischen Reiches gebraucht.

8. Auf Grund dieser Darlegung ergibt sich folgende Geschichte der Reichshauptstadt: Jerusalem war schon unter den Chanaanäern eine Doppelstadt, auf den zwei Hügelreihen gebaut. Auf dem Südabhange des westlichen Hügels war die eigentliche offene Stadt. Auf der südlichen Felskuppe des östlichen Hügels, auf dem Sion, war die Burg. Die Israeliten nahmen schon zu Josues Zeiten die offene Stadt und siedelten sich dort neben den Jebusitern an. David eroberte die Burg sammt dem Millo, der wahrscheinlich ein Thurm, das stärkste Bollwerk, war. Er „baute ringsum vom Millo und innerhalb", was Josephus dahin erklärt, dass David diesen Stadttheil mit einer Mauer umgeben habe. Jedenfalls hat er die Burg noch mehr befestigt, den Stadttheil erweitert und darin die Regierungsgebäude aufführen lassen. Salomon hat sowohl für den Tempelbau als besonders, um für anderweitige Bauten Platz zu gewinnen, die noch bestehenden Senkungen zwischen der Davidsstadt und dem Aufstiege zur Tenne Aravnas ausfüllen und durch Aufführung gewaltiger Substructionsmauern das Terrain erweitern und theilweise planieren lassen. Zwischen dem Tempel und dem Hause Davids, niedriger als jener, höher aber als dieses, ließ er, an den Tempel anstoßend, den Palast und in dessen Nähe andere Prachtbauten aufführen. Auch hat er die erste, vielleicht schon von

David begonnene Stadtmauer gebaut, ferner den „Riss“ der Stadt Davids geschlossen (III. Kön. 11, 27), wohl durch eine im Norden quer über das Tyropäon gehende Mauer. Später wurde die Stadt, wie es einzig möglich war, im Norden, und zwar zunächst nördlich vom Tempelplatze erweitert und der so entstandene neue Stadtbezirk von Könige Manasse durch die sogenannte äußere oder zweite Mauer (vom Fisch- bis zum Schafthore) in die feste Stadt einbezogen.

Zur Topographie von Jerusalem vgl. Rieß, Biblische Geographie, S. 31 ff. (wo auch die Geschichte der Stadt ausführlich dargelegt ist), S. 93 ff., dazu Bibelatlas, VIII., IX. Neher, Kirchenlexikon, VI., 1310 ff. Klaiber, Zion, Davidsstadt und Acra innerhalb des alten Jerusalem, „Z. D. P. V.“ 1880, S. 189 ff., 1881, S. 18 ff., Nochmals Zion 2c., 1888, S. 1 ff. Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem, in derselben Zeitschrift, 1882, S. 1 ff., besonders S. 313 ff. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums, S. 678 ff., 1839 ff. — Gegen Klaiber für den traditionellen Sion: Gatt, Zur Zion-Acra-Frage, „Theologische Quartalschrift“ 1884, S. 34 ff.

---

§ 33.

Die Verfassung Israels.

A. Bürgerliche Verfassung.

1. Die Verfassung Israels beruhte von Anfang an auf doppelter Grundlage: 1) auf dem unter patriarchalischen Zuständen damals herrschenden Gewohnheitsrechte; 2) auf der innigen Verbindung mit Jahve, wonach Israel Volk desselben, dieser sein eigentlicher Herr und Gesetzgeber war. Dieser zweifachen Grundlage entsprechend, entwickelte sich Israels Verfassung ähnlich wie die anderer orientalischer Völker derselben Culturstufe, jedoch mit dem Unterschiede, dass ihr der Charakter der Theokratie aufgedrückt war, deren Grundzüge für alle Zukunft zunächst durch das mosaische Gesetz eine bestimmte Ausgestaltung erfahren sollten. Gewohnheitsrecht und Gesetz sind demnach die zwei Eckpfeiler, auf denen sich die Verfassung erhob. Das Gewohnheitsrecht wurde durch das Gesetz theils stillschweigend in seinem Besitze gelassen, theils positiv bestätigt, theils der Stellung Israels entsprechend modificiert. Dabei hat das Gesetz auch die Zukunft ins Auge gefasst und durch mehrfache Bezugnahme darauf der Entwicklung der Verfassungszustände den Weg vorgezeichnet.

2. Auf die damit gegebene Ausbildung der bürgerlichen, socialen und politischen Verhältnisse Israels übten zwei mit der Theokratie innig zusammenhängende Momente bestimmenden Einfluss aus:

α) die Abstammung des ganzen Volkes vom Patriarchen Jacob durch dessen zwölf Söhne;

β) die Zuweisung des Landes Chanaan zum dauernden Besitze.

Weil Israel den Patriarchen Jacob zum gemeinsamen Stammvater hatte, gehörten alle Volksglieder zusammen, sie bildeten eine große Familie, „das Haus Jacob oder Israel“ (domus Jacob, domus Israel); das ganze Volk wird auch geradezu mit dem Namen des Stammvaters „Jacob“ oder „Israel“ genannt. — Von den zwölf Söhnen nimmt die Gliederung ihren Ausgang. Die zwölf Söhne bilden durch ihre Nachkommen die zwölf Stämme Israels (duodecim tribus Israel). Diese Zwölfzahl wurde unverändert beibehalten, obwohl infolge der Adoption der zwei Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, von Seite Jacobs thatsächlich das Volk aus dreizehn Stämmen bestand. Zu diesem Zwecke wurde entweder Levi, der kein eigenes Stammgebiet erhielt, nicht mitgezählt oder die zwei Stämme Josephs unter diesem Namen als einer gerechnet. Die Stammväter und deren Rechtsnachfolger standen als Fürsten (principes) an der Spitze ihrer Stämme.

Die Stämme zerfielen in Geschlechter (familiae), die durch die Söhne, zum Theil auch Enkel und Urenkel der zwölf Stammväter gebildet wurden (vgl. Num. 26, 21—29. 36. 38. 40. 45). Im letzten Jahre des Aufenthaltes in der Wüste wurden, Levi abgerechnet, 57 Geschlechter gezählt. Nach einem ähnlichen Princip war jedes Geschlecht wiederum in Vaterhäuser (domus) abgetheilt.

Jene Nachkommen Jacobs, von denen die Gliederung sowohl in Geschlechter als Vaterhäuser ausgieng, und ihre Rechtsnachfolger standen an der Spitze der betreffenden Volksabtheilung und wurden ebenfalls mit demselben Titel wie die Stammfürsten, jedoch seltener Fürsten, öfter Häupter genannt. Die Vaterhäuser endlich waren aus den Hausfamilien zusammengesetzt, an deren Spitze der Hausvater stand.

3. Die Familie. — Die Familie wird durch die Ehe begründet, vermehrt und fortgepflanzt, sie wird auch vom Geiste durchweht, den die Ehe selbst besitzt. Die Ehe ist von Natur aus eine göttliche Institution und darum auch dem göttlichen Gesetze unterworfen. Der erste Ehebund, das Vorbild aller späteren Ehen, ist durch bleibende Intervention Gottes geschlossen worden (vgl. Matth. 19,4 ff.). Gott hat dadurch die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe als Grundsatz

festgestellt und durch seinen Segen noch überdies dem Ehebunde eine religiöse Weihe aufgedrückt. Für den Israeliten war der religiöse Charakter der Ehe noch um ein weiteres Moment vermehrt und dadurch der Wert der Ehe in seinen Augen bedeutend erhöht. Durch sie wurde nämlich der patriarchalische Segen der zahlreichen Nachkommenschaft verwirklicht und zugleich für den einzelnen die Möglichkeit geschaffen, Ahne des verheißenen Messias und dadurch seiner Erlösungsgnade in besonderer Weise theilhaftig zu werden.

So heilig demnach den Israeliten die Ehe an und für sich war, ihre von Gott gewollte Reinheit war schon in den ersten Keimen des Volkes bedeutend verdunkelt, derart, dass sowohl die Einheit als auch die Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr festgehalten wurden. Schon Lamech hatte die Monogamie gebrochen; im Laufe der Zeit war bei den orientalischen Völkern die Polygamie schon so sehr Sitte geworden, dass selbst die Patriarchen nicht imstande waren, die Monogamie zu halten. Abraham nahm außer Sara noch eine Sklavin als Nebenweib, „damit ihm ein Samen erweckt würde", und Jacob hatte zwei Frauen und zwei Nebenweiber. In dem von den Patriarchen abstammenden Volke war leicht begreiflich noch weniger Sinn für die ursprüngliche Reinheit des Ehebundes, so dass die Herstellung derselben durch das Gesetz ganz aussichtslos gewesen wäre. Diesen Umständen Rechnung tragend, hat Moses weder die Einheit noch die Unauflöslichkeit der Ehe in sein Gesetz aufgenommen, sondern sich begnügt, das Volk für eine höhere Auffassung des ehelichen Bundes zu erziehen. Er nahm den Bericht über die Schließung der ersten Ehe in sein Gesetzbuch auf (Gen. 2, 22—24) und hielt dadurch den göttlichen Willen und das ihm entsprechende Ideal dem Volke vor; ferner suchte er durch einzelne Gesetzesbestimmungen, z. B. über die Ehe des Hohenpriesters (Lev. 21, 10—14), die Monogamie als das Bessere hinzustellen und auch durch praktische Maßregeln sowohl die Vielweiberei als die Ehescheidung zu erschweren und ihr so hindernd in den Weg zu treten (Exod. 21, 7—10. Deut. 21, 15 ff.). Thatsächlich kam auch besonders in der späteren Zeit beim niederen Volke die Monogamie immer mehr in Übung.

Um sowohl der Heiligkeit der Ehe als auch dem religiösen Berufe Israels Rechnung zu tragen, wurde die Freiheit der Verehelichung durch gewisse Schranken eingeengt:

α) Die Ehe konnte dazu dienen, Israel mit auswärtigen Völkern zu vermischen und es sowohl religiös als national darin aufgehen zu lassen. Um diese Gefahr zu paralysieren, war die Ehe mit den götzendienerischen Heiden verboten (Exod. 34, 16) und dieses Verbot besonders scharf hinsichtlich der nächstliegenden chanaanäischen Völkerschaften betont (Deut. 7, 3 ff.). Nur wenn heidnische Frauen dem Götzendienste entsagten oder männliche Heiden, nachdem sie die Religion Israels angenommen, in Israel blieben, konnte eine eheliche Verbindung mit ihnen geschlossen werden (21, 10 ff.).

β) Aber nicht bloß das ganze Volk, auch einzelne Stämme sollten unvermischt erhalten werden und ihnen der durch Verlosung bestimmte Antheil am Lande gesichert bleiben. Darum durfte keine Erbtochter aus ihrem Stamme hinausheiraten, sondern musste im eigenen Stamme ihren Bräutigam wählen (Num. 36).

γ) Außerdem war aus Gründen, die mit der Heiligkeit der Ehe zusammenhängen, die Heirat in die nächsten Grade der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft strenge, theilweise sogar unter Todesstrafe untersagt (Lev. 18).

4. Die Familienglieder. — Der Mann war als Hausvater das Oberhaupt der Familie; musste auch seine Ehefrau ihm unterthänig sein, so war sie doch nicht seine Sclavin. Insbesondere war für beide Theile eheliche Treue gleich strenge Pflicht, deren Verletzung die schwerste Ahndung, selbst die Todesstrafe nach sich zog. Die Eltern waren streng verpflichtet, ihre Kinder gut zu erziehen, welches Amt sie in der Regel durch persönliche Unterweisung ausübten. Sehr groß war die Auctorität des Vaters über die Kinder. Im Nothfalle konnte er sie sogar in die Sclaverei verkaufen (vgl. Exod. 21, 7). Außerordentlich streng wird in der heiligen Schrift den Kindern die Pflicht des Gehorsams und der Ehrerbietigkeit gegen ihre Eltern eingeschärft (Exod. 20, 12). Der über die eigenen Eltern ausgesprochene Fluch und besonders die thätliche Beleidigung derselben wurden mit dem Tode bestraft (Exod. 21, 15. 17). Auch sonst konnte der Vater einen lasterhaften, unverbesserlichen Sohn dem Gerichte zur Vollziehung der Todesstrafe übergeben.[1])

Das Dienstpersonale der israelitischen Familie bestand, die nur vorübergehend zur Lohnarbeit gedungenen Mietlinge abgerechnet, aus Sclaven. Diese waren entweder Israeliten oder Heiden. Ein Israelite kam in die Sclaverei entweder durch gesetzliche Verfügung, wie der Dieb, der nicht restituieren konnte, oder durch Verkauf. War jemand nicht imstande, seine Schuld zu bezahlen, so konnte er sich oder seine Kinder an den Gläubiger in die Sclaverei verkaufen, um durch den Dienst die Schuld einzulösen. Nach Abzahlung der Schuld, oder wenn ein Sabbathjahr dazwischentrat, in diesem und jedenfalls im Jobeljahre erlangte der Sclave wieder seine Freiheit (Lev. 25, 39 ff.). Während des Dienstes hatte er nicht die persönliche Freiheit, musste aber wie ein Stammgenosse human behandelt werden. Fremdländische Sclaven wurden durch Kauf oder Kriegsgefangenschaft erworben. Die Kinder eines solchen Sclaven theilten das Schicksal des Vaters. Eine Mittelstufe bildeten die sogenannten „hebräischen Knechte", heidnische Sclaven, welche zur Religion Israels übertraten. Wurden sie an einen zweiten Herrn verkauft, so mussten sie nach sechsjährigem Dienste in Freiheit gesetzt werden, wenn sie es nicht vorzogen, immer in Knechtschaft zu bleiben (Exod. 21, 2 ff.). Auch heidnische Sclaven mussten menschlich behandelt werden. Ihr Herr konnte ihnen gegenüber nicht über Leben und Tod verfügen. Sie waren zur Sabbathruhe verpflichtet und genossen auch sonst die Wohlthaten des Gesetzes.

Vgl. Schegg, a. a. O. S. 653 ff.

5. Die Besitzverhältnisse der Israeliten. — Der Bundesgott Jahve hat den Israeliten das bereits den Patriarchen verheißene Land Chanaan als Eigenthum zugewiesen, und zwar in doppelter Hinsicht. Chanaan und das Ostjordanland sollten sowohl das Staatsgebiet des Volkes Israel als auch, unter die einzelnen Familien vertheilt, deren Privateigenthum sein.

Die Idee dieses doppelten Besitzes wurde in der Weise durchgeführt, dass zunächst die einzelnen Stämme als Theile des staat-

[1]) Vgl. Gaume, Geschichte der häuslichen Gesellschaft, Regensburg 1845, II., S. 14 ff. Schegg, Biblische Archäologie, S. 646 ff.

lichen Ganzen bestimmte Ländergebiete zugetheilt bekamen. Innerhalb derselben erhielten auch die einzelnen Geschlechter und Vaterhäuser ihren geschlossenen Gebietstheil, der dann unter die einzelnen Familien als das Privateigenthum an Grund und Boden vertheilt wurde. Es bot also die Gliederung des Volkes den maßgebenden Gesichtspunkt bei Zuweisung des Landes und Austheilung des Grundbesitzes; dadurch wurde auch dieser Gliederung eine fixe, unveränderliche Grundlage und darum für die Dauer eine nachhaltige Stütze verschafft. Die einzelnen Stämme sollten und konnten sich so nicht bloß unvermischt erhalten, sondern auch, von einander local getrennt, an ihre Scholle und deren eigenartige Verhältnisse gebunden, sich mit einer gewissen Selbständigkeit entwickeln.

War demnach Chanaan das Land und Eigenthum Israels, so blieb es doch zugleich Land Jahves. Der Bundesgott ließ seine Oberhoheit dadurch zum Ausdrucke kommen, dass Moses die Willkür des Volkes sowohl bei Besitzergreifung des Landes als bei Ausübung des Eigenthumsrechtes in demselben durch das Gesetz mehrfach beschränkte. Dabei waren zum Theile religiöse, vorzüglich aber socialpolitische Gesichtspunkte maßgebend. Den einzelnen Volkstheilen wurde ihr Gebiet durch das Los zugewiesen, damit schon bei der Besitznahme von Seite der einzelnen nicht ihr Gutdünken, sondern die durch das Los waltende Vorsehung Gottes entscheide. Durch diese Maßregel wurde auch eine gleichmäßige Vertheilung des Grundbesitzes an die einzelnen Familien bewerkstelligt und diesen eine solide Grundlage für den Lebenserwerb geschaffen. So konnte sich gleich von Anfang an ein kräftiger Mittelstand bilden, als Damm gegen Massenarmut einerseits und übermäßige Güteranhäufung andererseits. Moses sorgte auch, dass die einmal hergestellten Besitzverhältnisse im Laufe der Zeit nicht zu weit verschoben werden, durch eigene Bestimmungen über Vererbung und Verkauf der Güter.

α) Die Erbfolge. — Der gesammte Besitz des Israeliten gieng auf seine Söhne über, derart, dass jeder gleich viel, der Erstgeborene aber doppelt soviel als die übrigen erhielt. So blieb der ursprüngliche Besitz der Familie gewahrt. Wenn der Hausvater ohne Söhne war, dann erbte die älteste Tochter; sie musste aber einen Mann aus dem Stamme ihres Vaters heiraten, damit der väterliche Besitz nicht an einen anderen Stamm komme. Wenn eine Familie ausstarb, so fiel der Besitz den nächsten Verwandten zu. Durch diese letztere Vorschrift war auch der zu großen Zersplitterung des Besitzes vorgebeugt.

β) Auch nicht durch Verfügung unter Lebenden konnte der Israelite für immer seinen Grundbesitz veräußern. Er konnte ihn wohl verkaufen, aber nur für eine bestimmte Zeit, bis zum nächsten Jobeljahre, in welchem er von selbst wieder an ihn oder seine Erben zurückfiel.[1]) Der Verkauf von Grundbesitz war demnach in Wirklichkeit nur eine Verpachtung; deshalb wurde auch der Kaufpreis nach der Zahl der bis zum Jobeljahre noch ausständigen Jahre berechnet. Auch innerhalb dieser Zeit blieb dem eigentlichen Eigenthümer das Recht des Rückkaufes ungeschmälert.

Der Grundbesitz sollte nicht bloß nach Umfang, sondern auch nach Ertragfähigkeit ungeschmälert der Familie erhalten bleiben; denn nur dann war er eine ergiebige Erwerbsquelle, eine solide Grundlage des Volkswohlstandes. Zu diesem Zwecke trat das Gesetz der Ausbeutung des Bodens entgegen durch die Einschaltung des Sabbath- und Jobeljahres, während welcher die Erde nicht bebaut werden durfte.[2])

6. Alle diese Maßregeln zum Schutze der Besitzenden waren zugleich ein Damm gegen das Umsichgreifen der Armut. Moses sah aber voraus, dass die Wirklichkeit hinter seinem Ideal weit zurückbleiben und darum die Armut einen größeren Umfang annehmen werde, als man nach den gesetzlichen Bestimmungen erwarten konnte. Darum suchte er die Armut wenigstens zu lindern und erträglicher zu gestalten, indem er Fürsorge für die Armen zur strengen Pflicht machte. Der Besitzer durfte auf der sogenannten „Ecke des Feldes" (nach dem Talmud $^1/_{60}$ desselben) nicht ernten, sondern musste diesen Theil den Armen zur Benützung überlassen. Diese hatten auch die Nachlese frei und durften während der Ernte in Feldern und Gärten ihren Hunger stillen. Während des Sabbath- und Jobeljahres sollte gar keine Ernte gehalten werden, sondern, was von selbst wuchs, allen Bedürftigen zur freien Verfügung stehen. Außerdem wurden die Armen noch eigens der Wohlthätigkeit empfohlen und sollten besonders zu Opfer- und Zehentmahlzeiten beigezogen werden.

Vgl. Schegg, a. a. O. S. 616 f.

B. Die Staatsgewalt in Israel.

a) Die patriarchalische Staatsverfassung.

7. Die ersten Anfänge einer öffentlichen Gewalt in Israel datieren aus jener Zeit, in welcher das Volk noch nicht einen Staat bildete, sondern in

[1]) Vgl. § 24. n. 3.
[2]) Vgl. § 24. n. 2.

patriarchalischen Verhältnissen lebte. Diesen entsprechend war der Bereich der öffentlichen Gewalt sehr beschränkt, ihre Ausübung ziemlich einfach, ihre Träger durch die Gliederung des Volkes gegeben. Sie kam in Anwendung, wenn es galt, innere Verhältnisse zu ordnen und die Gesammtheit nach außen zu vertreten. Die Träger dieser Gewalt waren die Ältesten, die Häupter der Stämme, Geschlechter und Vaterhäuser. Jeder hatte in seinem Bereiche die allgemeinen Angelegenheiten zu ordnen, z. B. die Führung der Geschlechtsregister zu überwachen, Rechtshändel zu schlichten, Vergehen zu ahnden &c. Aus diesen Ältesten waren die „Schreiber" (sôt^erim) genommen, welche für viele Angelegenheiten die Executive besaßen und insbesondere als des Schreibens Kundige die Geschlechtsregister führen mussten. Alle Ältesten zusammen hatten die Leitung des ganzen Volkes und bildeten auch die eigentliche Vertretung desselben derart, dass ein von ihnen gemeinsam gefasster Beschluss als Beschluss des ganzen Volkes galt, weshalb, um einen solchen herzustellen, immer die Ältesten sich versammelten. — Für die Bethätigung der Repräsentanz des Volkes nach außen bot sich in Egypten wegen der äußerst drückenden Verhältnisse und des Mangels an Freiheitssinn keine Gelegenheit; und als vor dem Auszuge aus Egypten diese Gelegenheit und mit ihr die Nothwendigkeit dieser Vertretung sich ergab, war bereits in Moses eine neue göttliche Auctorität aufgetreten, durch welche die Macht der Ältesten zwar nicht ganz beseitigt, aber doch auf Jahrzehnte hinaus bedeutend zurückgedrängt wurde. Durch die Großartigkeit seiner auf das Wohl Israels abzielenden Pläne, durch die Übermacht seines Geistes und durch seine Wunder erzwang sich Moses die allgemeine Anerkennung seiner ihm vom Bundesgotte verliehenen Auctorität; er wurde der Führer des Volkes, oberster Richter und Gesetzgeber. Unter diesen Umständen entwickelte sich in der ersten Zeit ganz von selbst ein solcher Centralismus, dass Moses unter der Wucht der Geschäfte erlegen wäre, wenn er nicht eine Theilung der Amtsgewalt vorgenommen hätte. Auf den Rath seines Schwiegervaters Jethro hin setzte er aus den Ältesten Vorsteher über tausend, hundert, fünfzig und zehn besonders als Richter ein und behielt sich nur die schwierigsten Fälle zur Entscheidung vor (Exod. 18, 13—26); später gab er noch einen Theil seiner Regierungsgeschäfte an ein Collegium von 70 Ältesten ab (Num. 11, 14—17). Auch Josue herrschte mit großer Machtvollkommenheit; jedoch war seine Aufgabe viel beschränkter als die des Moses. Er hatte Chanaan zu erobern und unter die Stämme

zu vertheilen. Bei der Verlosung intervenierten die Fürsten (Jos. 14, 1), und als es bei seinen Lebzeiten galt, den vermeintlichen Abfall der ostjordanischen Stämme zu rächen, traten die Ältesten in Silo zur Beschlussfassung zusammen (22, 12); sie waren es auch, die an Stelle des ganzen Volkes die letzten Ermahnungen Josues entgegennahmen und das Bündnis mit Gott erneuerten (23; 24).

Nach dem Tode Josues trat die Gewalt der Ältesten wieder mehr in den Vordergrund, doch war sie inzwischen durch das mosaische Gesetz für immer beschränkt worden, indem dieses neben dem Herkommen die Richtschnur bildete, nach welcher die Ältesten ihre Regierungsgewalt zu bethätigen hatten. Auch brachte es in den kriegerischen Tagen der Richterperiode die Noth des Augenblickes öfters mit sich, dass das Volk sich um einzelne, durch Gesetzestreue und Vaterlandsliebe, durch Tapferkeit und Feldherrntalent ausgezeichnete Männer (die Richter) scharte und ihnen sowohl im Kriege als theilweise auch im Frieden unterthänig war.[1])

8. Diese patriarchalische Staatsverfassung mit der selbständigen Entwicklung der einzelnen Volkstheile musste im Laufe der Zeit bedeutende Nachtheile mit sich bringen; denn je zahlreicher Israel sich vermehrte, umso nothwendiger, aber auch umso schwieriger wurde die einheitliche Leitung des gesammten Volkes. Die einzelnen Stämme entwickelten immer mehr ihre Selbständigkeit, und die große Mannigfaltigkeit, ja der vielfache Gegensatz der Terrainformation des Landes fiengen an, einen zersetzenden Einfluss auf das Volk auszuüben. Bei dieser Sachlage musste sich der Mangel einer einheitlichen Centralgewalt sowohl bei der inneren Verwaltung als bei der Vertheidigung des Landes nach außen äußerst fühlbar machen. Die Gefahr der Zersplitterung hatte nur in der Einheit der Religion und des Gesetzes ein schweres Gegengewicht. Außerdem wurden die Mängel der patriarchalischen Verfassung durch die Theokratie reichlich aufgewogen, wenn diese vom Volke nur recht tief erfasst wurde; und sie konnte dies umso eher, je unvollkommener vom rein natürlichen Standpunkte aus Israels Verfassung war. Umsomehr trat nämlich die Gottesherrschaft in den Vordergrund, umsomehr war das Volk in seinen Nöthen auf die außerordentliche Hilfe und Leitung Gottes angewiesen, umsomehr fand es Veranlassung, an seinen Bundesherrn sich immer enger anzuschließen. Die Mängel der staatlichen Verfassung sollten und konnten auch sehr leicht zur Folge haben, dass Israel

[1]) Vgl. § 29. n. 5.

seinen religiösen Beruf immer besser erfasste und sich immer tiefer in denselben hineinlebte. In diesem Falle wären ihm für die irdische Entwicklung diese Mängel weniger fühlbar gewesen. Israel begriff aber seine Aufgabe nicht, und so trug freilich die primitive Staatsverfassung auch das Ihrige dazu bei, dass das Volk an den Rand des Abgrundes kam. Religiöse Erneuerung desselben, aber auch Vervollkommnung seiner Staatsverfassung durch endgiltige Centralisation waren als Rettungsanker bestimmt. Dadurch, dass die zwei letzten Richter Heli und Samuel nicht mehr bloß vorübergehend, sondern für die Lebensdauer ihr Amt innehatten, wurde Israel an eine Centralgewalt in der Hand einer Person gewöhnt und so auf die Anerkennung der königlichen Herrschaft vorbereitet.[1])

b) Das Königthum.

9. Das Urtheil Gottes über das Verlangen der Israeliten nach einem Könige: „Sie haben mich verworfen, damit ich nicht herrsche über sie" (I. Sam. 8, 7) besagt keineswegs, dass das Königthum in Israel mit der Theokratie unvereinbar sei. Gott hat nur die dem Begehren zugrundeliegende Gesinnung zurückgewiesen. Die Treue gegen den Bundesherrn vorausgesetzt, hatte das Volk bei aller Unvollkommenheit der herkömmlichen Verfassung in der Theokratie die sichere Gewähr zeitlichen Glückes. Verlangten nun die Israeliten gerade aus Furcht vor den Feinden (vgl. 12, 12) und, um den alternden Richter Samuel leichter entbehren zu können (vgl. 8, 5), einen König, so gaben sie dadurch die Überzeugung kund, dass die Grundlage einer gedeihlichen Entwicklung rein irdische Verhältnisse seien; sie verleugneten dadurch die Theokratie und hielten sich in Betreff der Verfassung den Heiden gegenüber für benachtheiligt. Das Königthum selbst war den Israeliten schon in Isaac („Könige werden aus ihm hervorgehen", Gen. 17, 16) und in Juda („die Herrschaft wird nicht weichen von Juda und das Scepter von seinen Füßen", Gen. 49, 10) versprochen. Auch Balaam hatte die Herrlichkeit des zukünftigen Königthums in Israel gepriesen (Num. 23, 7. 17—19). Im Deuteronomium wurde es sodann bestimmt in Aussicht genommen (28, 36) und sogar dem Gesetze eingegliedert (17, 14—20). Durch die Richterperiode war das Königthum vorbereitet worden, die Schlussworte des Lobgesanges der Anna: „Der Herr wird Macht verleihen seinem Könige und erhöhen das Horn seines Gesalbten" (I. Sam. 2, 10) ließen seine Einsetzung sogar

[1]) Vgl. § 29. n. 14.

schon für die nächste Zukunft, und zwar als den Rettungsanker in den Tagen größter Noth erwarten. Aber es war nicht Sache des Volkes, eine göttliche Institution mit Berufung auf die Heidenvölker ungestüm zu verlangen.[1])

Das Königthum war für Israel sowohl in politischer als religiöser Hinsicht von großer Bedeutung.

10. Für den Staat war es die Vereinigung der öffentlichen Gewalt in einer Hand. Durch diesen Centralismus war die Staatsgewalt den so häufig divergierenden Elementen entzogen und zu einer festen Stütze der Einheit gemacht; in einer Hand vereinigt, war sie auch viel wirksamer und leichter zu bethätigen. — Der König stand an der Spitze der Rechtspflege, der Reichsverwaltung und des Heerwesens. Trotz dieser großen Machtfülle des israelitischen Königs war die alte patriarchalische Verfassung dennoch nicht ganz außer Geltung gesetzt; dem Collegium der Ältesten verblieb ein bedeutender Einfluss, wie auch David bei seiner Krönung in Hebron mit ihnen ein Bündnis geschlossen (II. Sam. 5, 3) und später die 12 Stammfürsten als höchste Reichsstände bestätigt hat.

Die Rechtspflege. — Auf Grund des Gesetzes (Deut. 16, 18 f.; 25, 1 ff.) gab es in den Städten Localgerichte, deren Competenz die endgiltige, keine weitere Berufung zulassende Entscheidung von leichteren Rechtsfällen war. Für weittragende und schwierige Rechtssachen war am Orte des Heiligthums ein oberster Gerichtshof eingesetzt, der aus Priestern und Laien, mit dem Hohenpriester und einem Richter an der Spitze, bestand (Deut. 17, 1—13). Inwieweit später die Gewalt dieses Tribunals mit dem obersten Richteramte des Königs sich berührte, ist schwer zu sagen. Jedenfalls wurde häufig der König ganz allein um seine Entscheidung angegangen. David setzte 6000 Leviten als „Richter und Schreiber" ein, deren Wirkungskreis nicht bekannt ist; Josaphat nahm eine durchgreifende Reform der zu seiner Zeit sehr darniederliegenden Rechtspflege vor (II. Paral. 19, 5 ff.).

Die Reichsverwaltung. — Dem Könige unterstand die gesammte staatliche Wirksamkeit, die auf den Wohlstand des Volkes, die Blüte und das Ansehen des Reiches abzielte; von ihm gieng die Anordnung öffentlicher Arbeiten aus, wie z. B. Bau von Palästen, Stadtmauern, Reichsstraßen, Wassercanälen, Städten rc. Im gleichen Schritte mit der Thätigkeit auf diesem Gebiete vermehrte sich der Beamtenstand; sich selbst umgaben die Könige nach Sitte des orientalischen Alterthums mit einem oft übertriebenen Luxus, besonders mit einem zahlreichen Hofstaate. Durch die gesammte Reichsverwaltung erwuchsen dem Volke große Lasten, und schon frühzeitig schrieben sich die Könige das oft sehr drückende Recht auf Eigenthum und Person der Untergebenen zu. Diese wurden nämlich mit Steuern belastet und mussten auch sich selbst theils für öffentliche Arbeiten, theils für den Soldatendienst hergeben.

---

[1]) Cf. Hummelauer, In ll. Samuelis, p. 98 sqq.

Das Heerwesen. — Die Israeliten hatten anfangs kein stehendes Heer; jeder waffenfähige Mann war vom 20. Jahre an wehrpflichtig, wurde aber nur im Kriegsfalle, insoweit es für den erhofften Sieg nothwendig schien, einberufen. Saul hielt ein Corps von 3000 Mann; erst David schuf sich ein stehendes Heer, welches aus zwölf Abtheilungen von je 24.000 Mann bestand, von denen jede abwechselnd einen Monat hindurch im Dienst zu sein hatte. Diese Abtheilungen waren in Truppenkörper von je 1000 und 100 mit eigenen Anführern gegliedert. Der eigentliche Kern des Heeres war zur Zeit Davids von den 600 Männern gebildet, die sich bereits während seiner Flucht vor Saul um ihn geschart, seine Entbehrungen und Strapazen getheilt und durch ihre Leistungen sich den Ehrennamen Gibborim, die Gewaltigen, erworben hatten. Außerdem besaß David noch eine Leibwache, die nach damaliger Sitte großentheils aus Fremden, meist Philistern (Cerethi und Pelethi), bestand.

Vgl. Schegg, Archäologie, S. 666 ff., 677 ff., 701 ff. Weiß, a. a. O. S. 173 ff., 200 ff.

11. In religiöser Hinsicht war das Königthum eine Weiterbildung der Theokratie, und zwar nach zwei Seiten hin:

α) Das unsichtbare Königthum Jahves erhielt im Könige einen sichtbaren Vertreter. Dieser Grundgedanke kam schon im Königsgesetze zum Ausdrucke durch die Bestimmungen über die Person des Königs und über seine Amtsführung. — 1) Das Volk soll die Person des Königs nicht nach Willkür bestimmen, sondern sich dabei nach dem Willen Gottes richten. Dadurch blieb die Bezeichnung der Person Gott selbst vorbehalten. Der Herr hat dieses Recht dadurch bethätigt, dass er sowohl Saul als David dem Propheten Samuel eigens bezeichnet und durch Nathan das Königthum im Hause Davids für erblich erklärt hat. Der König wurde durch die religiöse Ceremonie der Salbung in das neue Amt eingeführt. Diese Salbung, welche die Mittheilung des göttlichen Geistes und seiner Gaben bedeutet, nahm der Hohepriester, ein Prophet oder Prophetenschüler an Stelle Jahves selbst vor, weshalb es z. B. heißt: „Siehe, gesalbt hat dich Jahve zum Fürsten über sein Erbe" (I. Sam. 10, 1); und: „Mit meinem heiligen Öle habe ich ihn gesalbt" (Ps. 88, 21). Darum wurde der König auch geradezu „Gesalbter Jahves", Christus Domini (vgl. I. Sam. 12, 3. 5; 16, 6) genannt.[1])

2) Als Stellvertreter Gottes durfte der König seine Gewalt nicht nach Willkür gebrauchen, Vermehrung äußerer Pracht und irdischen Ruhmes als seine Lebensaufgabe ansehen; an der Spitze eines heiligen Volkes stehend, sollte er das Ideal Israels vor allem in sich selbst ausprägen. Darum gebot ihm schon Moses, sich eine Abschrift vom Gesetze

---

[1]) Vgl. Scholz, Archäologie, II., S. 303 ff.

zu machen, dieselbe immer bei sich zu haben, mit Eifer zu lesen und gewissenhaft zu befolgen. Der König hatte aber auch die strengste Pflicht, dafür Sorge zu tragen, dass das Gesetz Jahves vom Volke beobachtet würde. Besonders sollte das Königthum ein gewaltiges Bollwerk sein gegen das Eindringen des Götzendienstes und eine Macht zur Beseitigung desselben aus dem Volke. — David, Ezechias und Josias haben sich diesbezüglich die größten Verdienste erworben; aber im großen und ganzen haben die Könige diese ihre Aufgabe nicht erfüllt.[1]) Wurde die wahre Idee des Königthums von seinem Träger nicht erfasst, so war er nur zum Ruin für das Volk. Wohl eben deshalb hat Gott die Einführung des Königthums so lange hinausgeschoben, bis die mit dem patriarchalischen Regiment verbundene, mehr greifbare Leitung und Rettung des Volkes durch Gott der Theokratie festen Boden verschafft hatte. Auch hat er eine Veranstaltung getroffen, durch welche das Königthum ergänzt, die schädliche Thätigkeit seiner Träger paralysiert, die Theokratie gestützt werden sollte, nämlich das Prophetenthum.[2])

β) Durch die Einführung des Königthums gewann Israel ein neues, bedeutsames Moment für seinen typischen Charakter und infolge dessen die messianische Prophetie den Stoff für einen ganz neuen Gedankenkreis. Israel als Königreich ist ein Vorbild des messianischen Reiches (regnum coelorum), das von Jesus Christus beherrscht ist.

Der König ist in seiner Eigenschaft als Beherrscher dieses Reiches das Vorbild Jesu Christi, der zum Ausdrucke dessen von den Königen Israels den Namen „der Gesalbte Jahves" oder „der Gesalbte" κατ' ἐξοχήν (mašîᵃch, χριστός, Messias, Christus) geerbt hat (vgl. Ps. 2, 2; Matth. 1, 16). Christus hat sich vor Pilatus offen als König bekannt: „Ich bin ein König", aber auch bemerkt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36. 37). Der typische Charakter des israelitischen Königthums wird durch zwei Momente besonders ausgeprägt: 1) Die Könige Israels und der Messias erscheinen als Beherrscher eines und desselben Reiches, das Sion zum Mittelpunkte hat, und 2) der Messias hat als der von diesen Königen abstammende gesetzmäßige Nachfolger sein Königthum von ihnen geerbt (vgl. Ps. 2, 6; 109, 2; Luc. 1, 32. 33). Beide Momente wurden durch David, den

[1]) Vgl. § 35.

[2]) Vgl. Scholz, Theologie des alten Bundes, I., S. 69 ff. Vigouroux, III., S. 209 ff.

eigentlichen Begründer der israelitischen Herrschaft, vermittelt. Denn er hat Sion zum politischen und religiösen Mittelpunkte des Reiches erhoben, und ihm hat Gott die Weissagung vom „ewigen Königthum“ gegeben, welches sein Nachfolger begründen werde (vgl. § 31. n. 5.). Darum ist David als Begründer und siegreicher Vertheidiger des Königreiches Israel und als Stammvater Christi der eigentliche Typus des „Messias“, der das ewige Reich gegründet hat. Dementsprechend erscheint der Messias in der Prophetie nicht bloß als „Sprosse Davids“ (germen David, Ierem. 23, 5; 33, 15) — zur Zeit Christi als „Sohn Davids“ (filius David, Matth. 1, 1; 9, 27; 12, 23; 21, 9. 15; 22, 42) — sondern er wird geradezu David genannt.[1]) Diese seine Bedeutung hat David selbst aus der Weissagung Nathans, wenn nicht geschlossen, so doch geahnt; vom Geiste Gottes ergriffen, hat er im Anschlusse an die ihn umgebenden Verhältnisse die wichtigsten messianischen Psalmen (2; 21; 109) verfasst, am Ende seines Lebens aber ein prophetisches Gebet gesprochen, das seinen Nachkommen, den gerechten Herrscher über die Menschheit, den Begründer des ewigen Reiches, zum Gegenstande hat.[2])

---

§ 34.

Die didaktische Literatur der ersten Königszeit.

A. Die biblische Poesie.

1. Neben der geschichtlichen Darstellung des Erlösungswerkes hat sich allmählich noch ein anderer Zweig der biblischen Literatur ausgebildet, die heilige Poesie. Schon die Patriarchen liebten es, wichtige Aussprüche, besonders den väterlichen Segen, in poetische Form zu kleiden (vgl. Gen. 9, 25—27; 27, 27—29; 49). Moses hat zwei Cantica gedichtet (Exod. 15; Deut. 32), ferner wird ihm Ps. 89 zugeschrieben; auch sein Segen über die zwölf Stämme (Deut. 33), sowie der Segen Balaams über Israel (Num. 23, 7—24, 9) sind den Poesien beizuzählen. Mit dem Erwachen des Nationalgeistes

---

[1]) In illa die ..... servient Domino Deo suo, et David regi suo, quem suscitabo eis (Ierem. 30, 9). — Et suscitabo super eas postorem unum, qui pascat eas, servum meum David ..... et servus meus David princeps in medio eorum (Ezech. 34, 23 sq.). — Et servus meus David rex super eos (ib. 37, 24).

[2]) II. Sam. 23, 1 ff.

fand die Poesie in Israel neuen, fruchtbaren Boden. Vorzüglich wurden Heldenlieder gedichtet, in denen wahrscheinlich Jahve wegen seiner Großthaten in Israel und die von seinem Geiste und seiner Kraft erfüllten Helden des Volkes besungen wurden. In der heiligen Schrift werden uns sogar zwei Sammlungen derartiger Lieder genannt und einige Bruchstücke daraus mitgetheilt, nämlich das „Buch jašar“ (liber iustorum) und das „Buch der Kriege Jahves“ (vgl. Num. 21, 14—20; 21, 27—30; Jos. 10, 13. 14; II. Sam. 1, 18—27). Wahrscheinlich waren auch das Lied der Debbora (Richt. 5) und das Loblied der Anna (I. Sam. 2, 1—11) der erstgenannten Sammlung entnommen. — Einen großen Aufschwung nahm die hebräische Poesie unter David und Salomon. Die zahlreichen Siege nach außen, die Hebung des Wohlstandes im Inneren, die religiöse Erneuerung im Volke, die Organisation des Cultus, ferner die außerordentliche dichterische Begabung der genannten Herrscher, ihr Eifer, mit dem sie die Pflege der Dichtkunst förderten, und insbesondere die Verwendung der Poesie im Dienste der Religion sowohl zur Privatunterweisung wie zu öffentlichen liturgischen Zwecken, alles das hat zu diesem Aufschwunge zusammengewirkt und ihm auch die Richtung gegeben. Es ist kein Zweifel, dass neben der religiösen auch die weltliche Poesie betrieben wurde, aber es sind davon nur mehr einzelne Bruchstücke in der heiligen Schrift enthalten. Was uns sonst überliefert wurde, ist vom religiösen Geiste durchweht und von demselben eingegeben.

2. Jede Poesie hat, vom höheren Schwunge der Rede und der Anschaulichkeit der Darstellung abgesehen, das Charakteristische, dass die Sprache als Ausdruck der Gedanken nicht in „ungebundener“ Freiheit, einzig dem Bedürfnisse des Gedankenausdruckes folgend, sich bewegt; die Sprache der Poesie ist durch die Gesetze des Rhythmus „gebunden“, wonach die Rede in kleinen, scharf begrenzten Theilen vorwärtsschreitet, die zu einander im Verhältnisse eines gewissen Ebenmaßes stehen. Während bei den Poesien der europäischen Sprachen das Ebenmaß durch die Art und Zahl der Silben bedingt ist und durch Messung, Wägung und Zählung derselben, auch durch den Reim erreicht wird, steht in der hebräischen Poesie das Ebenmaß des Gedankens als das Wesentliche im Vordergrunde, wozu dann freilich ganz von selbst auch ein gewisses Ebenmaß der die Gedanken ausdrückenden Worte kommt. Diese eigenthümliche Form der hebräischen Poesie nennt man den Parallelismus der Glieder.

Der Parallelismus besteht darin, dass ein Gedanke durch einen Abschnitt der Rede (Vers) ausgedrückt wird, dieser Vers aber derart aus zwei oder mehreren Gliedern zusammengesetzt ist, dass der Gedankeninhalt des ersten Gliedes in den folgenden entweder (nur in anderer Form) wiederholt oder durchs Gegentheil bekräftigt oder aber, besonders durch Angabe des Grundes, der Folge, des Inhaltes einer Rede 2c., erweitert, ergänzt oder beleuchtet wird. Darnach unterscheidet man den synonymen, antithetischen und synthetischen Parallelismus. Beispiele für diese drei Arten des Parallelismus sind:

Ps. 3, 2: „O Herr, wie viel sind geworden meiner Dränger,
Wie viel stehen auf gegen mich!"

Sprichw. 11, 1: „Eine trügerische Wage ist ein Greuel vor dem Herrn,
Ein richtiges Gewicht jedoch ist sein Wohlgefallen."

Ps. 3, 5: „Mit meiner Stimme habe ich zum Herrn gerufen,
Und er hat mich gehört von seinem heiligen Berge aus."

Bei Anwendung des Parallelismus herrscht eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung, auch sind nicht selten verschiedene Gattungen desselben in einander verschlungen, in mehrfachen Abstufungen bis an die Grenze prosaischer Redeweise.[1])

Außer dem Parallelismus finden sich in der hebräischen Poesie, aber mehr ausnahmsweise, der Reim, das Wortspiel und die Alliteration verwendet. Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch der Strophenbau Verwendung gefunden hat; jedoch ist es fraglich, nach welchen Gesetzen. Am leichtesten sind die Strophen dort zu unterscheiden, wo sie durch sich wiederholende Verse (Kehrverse) von einander abgegrenzt sind. Eine Eigenthümlichkeit sind die sogenannten alphabetischen Lieder, deren Verse, Versgruppen oder Verstheile nach den Buchstaben des Alphabets auf einander folgen. — Viele und eingehende Untersuchungen wurden der Frage gewidmet, ob die biblische Poesie auch ein Metrum oder Versmaß habe. Das Metrum der classischen Sprachen widerspricht dem Hebräischen ganz und gar. In neuerer Zeit hat Bickell den Satz aufgestellt, dass die hebräischen Dichtungen analog den syrischen ein auf Silbenzählung beruhendes Versmaß besitzen, und

---

[1]) Cf. Cornely, Introductio, II. 2. pag. 3 sqq. Kaulen, Einleitung, S. 292 ff. „Überhaupt besteht das Eigenthümliche der hebräischen Dichtungsform in der Verschlingung der einzelnen Arten des Parallelismus, in der sich überall eine große Kunst oder auch geniale Anlage offenbart. Die hiedurch an sich entstehende Mannigfaltigkeit wird vermehrt durch die Möglichkeit, die Zahl der parallelen Verse . . . zu erweitern. Es gehört ein eigenes Studium dazu, um inmitten dieser unbegrenzten Mannigfaltigkeit die strenge Gesetzmäßigkeit zu beobachten, welche die hebräische Dichtung beherrscht. Bei einiger Aufmerksamkeit auf dieselbe tritt aber auch der selbständige und unnachahmliche Charakter der hebräischen Dichtungsform so klar hervor, dass jede (?) andere rhythmische Form daneben unnöthig erscheint" (a. a. O. S. 296).

hat diesen Satz durch die Herstellung dieses Metrums in den poetischen Stücken des alten Testaments illustriert. Vgl. „Zeitschrift für katholische Theologie" 1878, S. 791 ff., 1885, S. 718 ff., 1886, S. 205 ff. Carmina veteris Testamenti metrice, Oeniponte 1882. Die Theorie Bickells hat die Zustimmung hervorragender Fachmänner[1]), aber immerhin nur getheilte Anerkennung gefunden.[2])

Der Dichtungsart nach finden wir in der Bibel, wohl unter dem Einflusse ihres religiösen Charakters, nur die Lyrik und die didaktische Poesie ausgebildet. Die lyrische Poesie ist in der Königszeit durch die Psalmen, das Hohelied, die Cantica der Propheten, die didaktische durch das Buch der Sprichwörter, das Buch Job, den Ecclesiastes vertreten. Einen Ansatz zur Dramatik weisen das Hohelied und das Buch Job auf; jedoch tritt beim ersten der Gefühlserguss, beim zweiten zugleich damit das Ziel des Unterrichtes so in den Vordergrund, dass sie durchaus nicht unter das Drama eingereiht werden können. Hohen poetischen Schwung weisen auch die prophetischen Schriften auf, zu geschweigen von einzelnen Stücken (Hymnen), die zu den herrlichsten Beispielen hebräischer Dichtung zählen. Sämmtliche obengenannten fünf poetischen Bücher, von den Psalmen und Sprüchen nur ein Theil, werden von der Tradition in die erste Königszeit verlegt.

B. Die Psalmen.

3. Die im Deutschen gewöhnliche Benennung dieser Lieder mit dem Worte „Psalmen" rührt vom Griechischen ψαλμός (latinisiert psalmus) her, welches ein „Lied, das mit Begleitung von Saitenspiel gesungen wird", bedeutet. Denselben Sinn hat das hebräische Wort mismôr, welches im Titel von 56 Psalmen vorkommt, während šîr (canticum, Lied) den Psalm mehr nach seinem lyrischen Gehalte bezeichnet. Eine große Anzahl (150) solcher Lieder sind im Canon der heiligen Schrift zu einem Buche, ψαλτήριον (eigentlich Saiteninstrument), liber psalmorum, im jüdischen Canon „Buch der Loblieder" (tᵉhillim), vereinigt.

Die Psalmen sind religiöse Lieder und als solche der poetische Ausdruck der religiösen Gefühle, welche unter dem Einflusse der göttlichen Gnade bei Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge rege werden.

Die unendliche Vollkommenheit Gottes, seine sichtbare Schöpfung, sein Wirken zugunsten Israels, die Leitung des Volkes im allgemeinen und besonders die Großthaten Gottes, das Wirken Gottes in der Seele und die Führung der Lebensschicksale des einzelnen sind demnach die wichtigsten Themata jener

[1]) Cf. Gietmann S. J., De re metrica Hebraeorum, Friburgi 1880.

[2]) Cf. Cornely, l. c. pag. 15 sqq.

Betrachtung, aus der das heilige Lied ersteht. Immer ist darum Gott sein Gegenstand, wie er auch das Centrum des ganzen religiösen Lebens, die Quelle und der Inhalt unserer Seligkeit, der Zielpunkt aller religiösen Regungen des Herzens ist. Das Lob Gottes wegen der Vollkommenheit seines Wesens und der Herrlichkeit seiner Werke, Dank und Freude für erwiesene Wohlthaten, die Bitte um Hilfe in den verschiedenen Anliegen, Reue über begangene Sünden, vor allem aber Klage über die Trennung von Gott, Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm, Freude über dieselbe, wenn sie stattgefunden hat, kehren demnach als Thema der Psalmen in bunter Variation immer wieder. Darnach werden auch vorzüglich Lob-, Dank-, Bitt- und Klagelieder unterschieden.[1])

In vielen Fällen hat ein bestimmter Anlass, ein Vorkommnis im inneren oder äußeren Leben des Sängers, eine Gefahr, die Rettung daraus, das Schuldbewusstsein, innere Seligkeit u. s. w., die Gefühlserregung bewirkt, den Psalm eingegeben und ihm darum auch nach Inhalt und Anlage ein individuelles Gepräge aufgedrückt. Mitunter war eine solche Veranlassung nicht vorhanden, besonders dann, wenn für einen bestimmten Zweck, z. B. für liturgische Verwendung, ein Psalm benöthigt wurde. Aus solchen Psalmen spricht dann das religiöse Denken und Fühlen der ganzen Gemeinde. Sie sind häufig durch die Einfachheit ihrer Structur und besonders durch litaneiartig wiederkehrende Refraine (vgl. besonders Ps. 135) gekennzeichnet. Weil aber das religiöse Fühlen im Grunde genommen immer und überall das gleiche ist und auch Gott in jedem Menschen nach denselben Gesetzen wirkt, so sind auch jene Psalmen, welche einem bestimmten Ereignisse im Leben des einzelnen den Ursprung verdanken, geeignet, auch von anderen als Gebete verwendet und von der ganzen Gemeinde zur öffentlichen Gottesverehrung benützt zu werden. Dem liturgischen Bedürfnisse entsprechend, sind aber diese Psalmen nicht selten erweitert oder umgestaltet worden.

Die messianischen Psalmen. — Messianische Psalmen nennt man jene, welche den Messias und sein Erlösungswerk zum Gegenstande haben; sie sind messianische Prophetien, eingekleidet in den poetischen Ausdruck der Gefühle, welche im Dichter bei Betrachtung der Person und der Werke des Messias sich erheben. Einigemale (Ps. 15; 21) hat sich der Psalmist so sehr in die Person des Messias hineingedacht, dass er im Namen desselben den Psalm gedichtet, diesen dem Messias in den Mund gelegt und darum in der ersten Person von ihm gesprochen hat. — Der Messias kann entweder unmittelbar Gegenstand des Psalms sein, so dass dieser nur von ihm zu erklären ist, oder der Psalm handelt zunächst von einer Person des alten Testaments, aber, insoferne sie Typus des Messias ist, und darum mittelbar vom Messias selber. Darnach unterscheidet man direct und indirect messianische Psalmen. Direct messianisch sind: Ps. 2; 15; 21; 44; 79; 109; indirect messianisch die Psalmen 8; 22; 68 2c. Auch die messianischen Psalmen haben ihre Veranlassung im Leben des Psalmisten, indem die Betrachtung gewisser Vorkommnisse durch die Einwirkung der Prophetie zum Schauen der dadurch vorgebildeten messianischen Zukunft den Anstoß gegeben und die Schilderung derselben veranlasst hat. So bilden z. B. die siegreichen Kriege Davids für Ps. 2; 109, seine Erniedrigung durch den Aufstand Absalons für Ps. 21, der Regierungsantritt Salomons für Ps. 71 das historische Substrat.

---

[1]) Cf. Zschokke, Historia sacra, pag. 225 sqq.

Vgl. König, Die Theologie der Psalmen, Freiburg 1857, S. 467 ff. Scholz, Theologie 2c., II., S. 171 ff. Reinke, Messianische Psalmen, Gießen 1857.

4. Das Buch der Psalmen. — Wie viele Psalmen der Verwendung beim Gottesdienste ihren Ursprung verdanken, so ist auch die Sammlung der Psalmen in ein Buch im Interesse des Gottesdienstes erfolgt. „Das Buch der Psalmen ist das liturgische Gesangsbuch der vorchristlichen Synagoge."

Auf den liturgischen Gebrauch weisen eine große Anzahl kürzerer Bemerkungen (meist in den Überschriften der Psalmen) hin, welche entweder die Anfangsworte eines Liedes angeben, nach dessen Melodie der betreffende Psalm zu singen war, oder sich auf Begleitung und Tonart beziehen. Diese Bemerkungen sind sehr wahrscheinlich erst spätere Zuthaten, sind aber immerhin so alt, dass selbst die Septuaginta viele nicht mehr verstanden haben.

Die Psalmen sind im hebräischen Text anders als in der Vulgata numeriert; Ps. 9 der V. besteht aus 9 und 10, Ps. 113 der V. aus 114 und 115 des hebräischen Textes, Ps. 117 des hebräischen Textes aus 114 und 115 der V., 147 aus 146 und 147 der V.

Der Psalter ist in fünf Theile (fünf Bücher) eingetheilt, die dadurch auseinandergehalten sind, dass am Schlusse der die vier ersten Theile abschließenden Psalmen kurze Doxologien stehen (vgl. Ps. 40, 14; 71, 18—20; 88, 53; 105, 48). Diese Eintheilung ist wohl durch den Fortschritt der Sammlungen selbst bedingt. Der Psalter ist nämlich allmählich entstanden, sehr wahrscheinlich im Anschlusse an vorausgehende Bestrebungen zur Hebung des Gottesdienstes.

Darnach würde der Abschluss des ersten Buches mit der ersten, der Abschluss des zweiten Buches mit der zweiten Organisation des Cultus durch David zusammenfallen. Dazu stimmt, dass die ersten zwei Bücher nach der Bemerkung am Schlusse von Ps. 71: „Zu Ende sind die Loblieder Davids", vorzüglich Gesänge Davids enthalten. — Diese Sammlung wurde später noch dreimal vermehrt, wobei auch die einzelnen Bücher durch Einfügung neuer Lieder erweitert worden sind. Die letzte Redaction des Psalmenbuches rührt sehr wahrscheinlich von Nehemias her und hängt dann mit der Wiederherstellung Israels nach dem Exil und mit der Neuordnung des Cultus zusammen.[1] Keineswegs darf man David für den Urheber des ganzen Psalmenbuches halten. Den Namen Psalterium Davidicum verdient es nur deshalb, weil David durch seine Psalmen und durch die Einführung des Psalmengesanges beim Gottesdienste den Anstoß zur Herstellung dieses Liederbuches gegeben hat und auch die nicht von ihm verfassten Psalmen den Geist athmen, der aus seinen eigenen Gesängen spricht. — Neuere Kritiker haben mehrere Psalmen in die makkabäische Zeit verlegt. Vgl. dagegen Himpel, Über angeblich makkabäische Psalmen, „Theologische Quartalschrift" 1870, S. 430 ff. Cornely, pag. 108 sqq.

Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 304 ff. Schenz, a. a. O. S. 142 ff. Cornely, l. c. pag. 76 sqq. — Schegg, Die Psalmen, II. Aufl., München 1857. Rohling, Die Psalmen, Münster 1871. Thalhofer, Erklärung der Psalmen, V. Aufl.,

[1]) Kaulen, Einleitung, S. 306.

Regensburg 1889. Wolter, Psallite sapienter, Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie, Freiburg 1871 ff. Raffl, Die Psalmen. Nach dem Urtext erklärt und übersetzt, Freiburg 1892.

C. Das Buch der Sprichwörter.

5. Die Spruchdichtung. — Während die Lyrik Erguss des eigenen Gefühles ist, erkennt die Spruchdichtung in der Unterweisung anderer ihre nächste Aufgabe. Insoferne sie religiösen Charakter hat, bezweckt sie die Förderung eines gottgefälligen Lebens, besonders des Lebens nach dem Geiste des Gesetzes.

Zur Spruchdichtung gehören das Sprichwort, die Sentenz und das Lehrgedicht, im Hebräischen mit dem gemeinsamen Namen mašal bezeichnet. — Das Sprichwort ist ein aus dem Volksmunde hervorgegangener, darum auch dem Volke geläufiger, kurzer, kerniger Spruch, der wegen seines Gedankeninhaltes zur Beleuchtung mannigfacher Vorkommnisse dient, z. B.: „Jung gewohnt, alt gethan" (Sprichw. 22, 6); „wie die Mutter, so die Tochter" (Ezech. 16, 44). Sprichwörter in diesem Sinne kommen in der Bibel selten vor. — Mit dem Sprichworte nicht zu verwechseln ist der „Spruch", die „Sentenz", eine kurze Lebensregel in poetischer Form. Im Buche der Sprichwörter haben die Sentenzen sehr häufig die Form des antithetischen Parallelismus, z. B.: „Eine sanfte Antwort bricht den Zorn, eine harte Rede reizt zur Wuth" (15, 1). Sehr passend wird oft der synthetische Parallelismus angewendet: „Wegen der Kälte wollte der Faule nicht pflügen; er muss also im Sommer betteln gehen, wird aber doch nichts erhalten" (20, 4). Zur Unterweisung besonders geeignet sind die Vergleiche: „Wie das Brüllen des Löwen, so der Schrecken des Königs; wer ihn reizt, sündiget gegen sich selbst" (20, 2). — Das Lehrgedicht ist eine zusammenhängende Abhandlung über ein Thema, meist des praktischen Lebens, z. B. das Lob der tugendhaften Frau (Sprichw. 31, 10—31). Die heilige Schrift enthält auch solche didaktische Abhandlungen, in denen der Schwung der Poesie hinter die nüchterne Verstandeserwägung zurücktritt und die Wahrheit sogar im Wege des Zweifels erforscht wird, wie es im Buche Ecclesiastes geschieht. Solche Stücke bilden den Übergang von der Poesie zur Prosa.

6. Das Buch der Sprichwörter. — Dieses Buch ist eine Sammlung einzelner Lehrgedichte und einer großen Anzahl von Sprüchen. Seinen Kern bildet eine Sammlung von Sprüchen über die verschiedensten Themata des praktischen Lebens, eine Art praktischer Lebensweisheit (10, 1—22, 16). Diese Sprüche sind nicht nach einem System geordnet, sondern lose aneinandergereiht; jedoch sind gewöhnlich solche, die sich auf gleiche Gegenstände beziehen, zusammengestellt. Dieser Sammlung geht unmittelbar eine längere Abhandlung voraus, worin der Leser („Mein Sohn" angeredet) dringend ermahnt wird, die Weisheit zu üben, und die Weisheit selbst, redend eingeführt, zum Genusse ihrer Güter einladet (1, 8—9, 18; 10, 1—22, 16). Eine

ähnliche Abhandlung, ebenfalls im Tone der Ermahnung, folgt auf die Spruchsammlung (22, 17—24, 22). — Dem Ganzen ist eine kurze Einleitung vorausgestellt, worin das Studium der Weisheit empfohlen wird (1, 1—7). Außerdem hat das Buch noch einen Anhang, der aus mehreren Theilen besteht. Diese sind: Eine Nachlese von Sprüchen (24, 23—34), eine spätere Sammlung salomonischer Sprüche (Cap. 25—29), zwei kurze Spruchsammlungen (Cap. 30; 31, 1—9), das Lob der tugendhaften Frau (31, 10—31).

Der Name des Buches in der Vulgata (Liber proverbiorum) ist nach dem Gesagten ganz unzutreffend, ebenso wie das Wort parabola in der Einleitung. — Das Buch der Sprichwörter in seinem jetzigen Umfange rührt nicht von einem Verfasser her; die oben dem Anhange zugewiesenen Theile sind nämlich zu verschiedenen Zeiten dem Vorausgehenden beigefügt worden. Der Haupttheil des Buches (1, 1—24, 22) hingegen ist schon, so wie er vorliegt, das einheitliche Werk eines Verfassers, enthaltend die Theorie und Praxis wahrer Lebensweisheit mit einer Einleitung und Schlussermahnung. In die Einleitung ist die Angabe des Verfassers „Salomon" hineinverwoben (1, 1). Diese Angabe ist darum so alt wie die Einleitung selbst. Das Ganze enthält also aus den viel zahlreicheren Sprüchen und Abhandlungen Salomons eine Auslese, sehr wahrscheinlich von ihm selbst verfasst. Diese auch innerlich ganz wahrscheinliche Ansicht wird bestätigt durch die Überschrift der späteren Sammlung (25, 1). „Auch das Folgende sind Sprüche Salomons, welche die Männer des Königs Ezechias von Juda ausgezogen haben." Nach dieser Überschrift, welche älter ist als die Septuaginta, da sie auch in ihr vorkommt, hat das von Ezechias zur Sammlung der heiligen Schriften aufgestellte Collegium aus den damals noch im Umgange befindlichen Sprüchen Salomons eine Nachlese veranstaltet und dem bereits damals existierenden Buche beigefügt, in der Überzeugung, dass das Buch eine Sammlung salomonischer Sprüche sei. Es ist jedoch außer Frage, dass der salomonische Theil des Buches später durch Einfügung von Sprüchen unbekannter Verfasser erweitert worden ist. Ebenso sind die Verfasser der übrigen Theile nicht mehr festzustellen.

Das Buch der Sprichwörter hat den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung um eine sehr wichtige Idee, die der göttlichen Weisheit, bereichert. In späteren Büchern hat diese Idee eine weitere Ausgestaltung erfahren (siehe darüber § 51).

Über den religiösen Charakter und über die Textgeschichte dieses Buches vgl. besonders Kaulen, Einleitung, S. 319 ff. Zur Erklärung vgl. Rohling, Das salomonische Spruchbuch, Mainz 1879.

D. Das Hohelied.

7. Das Hohelied heißt im Urtext šîr haššîrim (das Lied der Lieder, Canticum Canticorum), soviel als: das „Lied unter den Liedern", das beste und schönste der Lieder; es übertrifft nämlich durch die Erhabenheit des Inhaltes und die Kunst der Darstellung alle anderen Dichtungen an Wert und Schönheit. Das Thema des

hohen Liedes ist: „Die **Sehnsucht** zweier Liebenden nach gegenseitigem Besitze und das Glück ihrer endlichen, durch mancherlei Hindernisse aufgehaltenen **Vereinigung**.“ Das Thema wird in Form eines **Wechselgesanges**, in dem die Liebenden ihre Gefühle zum Ausdrucke bringen, durchgeführt.

Die zwei Liebenden sind der Bräutigam Salomon und die Braut Sulamith. Außer diesen zweien werden noch andere Personen erwähnt: die Brüder der Braut, Jungfrauen aus Jerusalem und ein Fremder, der Sulamith zu gewinnen sucht. „Das Bild aller dieser Personen ist aber so wenig concret und plastisch gestaltet, dass trotz ausführlicher Beschreibung des Bräutigams und der Braut doch nur in ihrem Inneren zu lesen ist, und dass die Tiefe und Innigkeit des so kundwerdenden Gefühles in die Sphäre des gewöhnlichen Menschenlebens nicht hineinpasst.“[1]) Die Unbestimmtheit der Scenerie und die Art ihres Wechsels verweisen ebenfalls Rede und Handlung außer das Gebiet des gewöhnlichen Lebens. Zwar wird die Identität der zwei Liebenden durch das ganze Gedicht hindurch festgehalten, aber beide, besonders der Bräutigam, treten, ohne dass ein Übergang auch nur angedeutet würde, in so verschiedenen Verhältnissen auf (der Bräutigam ist zuerst König, später Hirte), dass die Überzeugung, es seien nicht historische, sondern ideale Persönlichkeiten, um die es sich handelt, sich mit Gewalt dem Leser aufdrängt. Ist schon aus diesem Grunde die Feststellung des Wortsinnes nicht leicht, so wird die Schwierigkeit dadurch erhöht, dass es mitunter nicht gelingen will, die Grenzen der Scenen und sogar die sprechenden Personen zu bestimmen.

Zuerst tritt Sulamith (die nur 6, 12 und 7, 1 mit Namen genannt wird) auf, voll Sehnsucht nach ihrem Liebhaber. Die Jungfrauen weisen sie auf die Flur; dort findet sie ihn. Sie schließen ihren Herzensbund und liebkosen sich gegenseitig; besonders gibt die Braut mit überschwenglichen Worten dem seligen Genusse der Liebesvereinigung Ausdruck (1, 1. 2. 6). — Cap. 2, 7 und 3, 5 sollen wohl als Grenzpunkte einer neuen Gedankenreihe gelten. Die Braut scheint vor Seligkeit entschlummert zu sein, und nun ziehen Erinnerungen der Vergangenheit: die Sehnsucht nach dem Geliebten, die Freude über seine Schönheit und das Glück der Vereinigung als Traumbilder an ihrem Geiste vorüber (2, 7—3, 5). — Der Traum weicht der Wirklichkeit: Salomon und seine Braut halten sich umschlungen. Sie ist hingerissen von der Pracht ihres Geliebten, und er preist mit einer Überfülle von Bildern und Vergleichen ihre Schönheit; beide sind wie berauscht vom Genusse der Liebe (3, 6—5, 1). — Im Folgenden ist die Braut wieder auf der Suche nach dem Bräutigam. Er war voll Sehnsucht nachts zu ihr gekommen, aber, bevor sie noch aufgemacht, wieder entwichen. Da eilt sie, krank vor Liebe, ihm nach. Obwohl von den Stadthütern geschlagen und verhöhnt, lässt sie nicht ab vom Suchen, bis sie, von den ihr begegnenden Jungfrauen unterstützt, mit ihm zusammentrifft und aus seinem Munde das Lob ihrer Schönheit vernimmt (5, 2—6, 9). — In der folgenden Scene ist die Braut auf dem Wege in den Garten von einem falschen Liebhaber verfolgt, der sie durch Schmeicheleien zu fesseln sucht; sie aber bleibt standhaft, reißt sich von ihm los und entbrennt nun umsomehr von Sehnsucht

[1]) Kaulen, a. a. O. S. 326.

nach ihrem Bräutigam, bis sie darob entschlummert (6, 10—8, 4). Inzwischen erscheint dieser selbst, und nachdem ihn die Braut mit feurigen Worten ihrer Liebe versichert hat, wird der Bund nochmals erneuert. Der Bräutigam will von seiner Braut noch das Lied der Liebe hören; sie aber ladet ihn ein, mit ihr zu entfliehen und in der Einsamkeit sich nur dem Genusse der Liebe hinzugeben (8, 5—14).[1])

8. Das Hohelied wird in der Überschrift des hebräischen und griechischen Textes dem Salomon als Verfasser zugeschrieben. Dadurch ist, wenn nicht die Behauptung des Verfassers selbst, jedenfalls die uralte Tradition des Judenthums wiedergegeben. Auch die Kirche hat von jeher am salomonischen Ursprung des Liedes festgehalten. Dem entsprechen auch die innere Anlage des Gedichtes, die Schilderung der Pracht des Königs und die Menge von Aussprüchen über Gegenstände der Natur. — Jedoch ist nicht Salomon selbst der im Gedichte auftretende Bräutigam. Dieses schildert nicht eine menschliche, natürliche, sondern eine übernatürliche Liebe; mit anderen Worten: das hohe Lied ist nicht historisch, auch nicht typisch, sondern nur allegorisch auszulegen.

Theodor v. Mopsveste hat das Hohelied als ein erotisches Gedicht (historisch) erklärt; seine Auffassung wurde aber auf dem V. allgemeinen Concil (553) verworfen. Ein rein erotisches Gedicht konnte im Canon der heiligen Schrift keinen Platz finden. Auch läßt sich die historische Erklärung nicht durchführen, wenn man nicht die größten ästhetischen Ungeheuerlichkeiten mit in Kauf nehmen will. Darum ist auch die Annahme eines höheren, typischen Sinnes unhaltbar, weil der typische Sinn den historischen zur Voraussetzung hat. Das Hohelied ist also allegorisch zu erklären. Das menschliche Liebesverhältnis, von welchem dem Wortlaute nach unleugbar die Rede ist, dient hier als Einkleidung, um ein anderes Liebesverhältnis darzustellen, nämlich „die Vermählung der Gottheit mit der Menschheit", und zwar nach jeder Weise, in welcher dieselbe ausgewirkt wurde.[2])

Die Auserwählung Israels wird in den Schriften des alten Testaments öfters als eine geistliche Ehe aufgefaßt, wobei das Volk die auserwählte Braut des Herrn ist. Durch die alleinige Verehrung Jahves erweist das Volk seinem geistlichen Bräutigam die schuldige Liebe, weshalb der Abfall zur Vielgötterei als Ehebruch (fornicari cum diis alienis, Exod. 34, 15. 16; Levit. 17, 7; 20, 7; ambulare post Baalim, Ierem. 2, 23; cf. cap. 3) angesehen und von Jahve, dem eifersüchtigen geistlichen Gemahl[3]), mit der vorübergehenden Auflösung dieser Ehe, mit der Trennung bestraft wird (vgl. Is. 49, 14; 50, 1 ff. Ose. 1—3). Diesem Ideenkreise ist der Inhalt des Hohenliedes, ebenso wie der des Psalms 44 entnommen. Dieser Psalm ist ein Minnelied auf die „Vermählung des Königs mit einer Königstochter"; das Hohelied bietet uns eine eingehende, schwunghafte Darstellung der gegenseitigen Liebe der zwei Vermählten. Die Verbindung Gottes mit Israel war aber nur Vorbild einer mehrfachen, viel innigeren Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Den höchsten Grad hat diese erreicht im Gottmenschen

---

[1]) „Diese Inhaltsangabe kann nur als ein Versuch bezeichnet werden, insoferne der Text auch nicht die leiseste Andeutung enthält, wie die einzelnen aphoristisch gehaltenen Aussprüche zu vertheilen sind" (Kaulen, S. 327).

[2]) Kaulen, a. a. O. S. 328.

[3]) Noli adorare Deum alienum; Dominus zelotes nomen eius, Deus est aemulator (Exod. 34, 14; cf. Deut. 4, 23. 24; 6, 14. 15).

Jesus Christus selbst, in welchem die göttliche und menschliche Natur wesenhaft zu einer Person vereinigt sind. Diese Vereinigung sollte das Mittel sein, die ganze Menschheit, insoweit sie sich in der von der Synagoge vorgebildeten Kirche, dem mystischen Leibe Christi, zusammenfindet, mit dem Gottmenschen zu vereinigen (vgl. Joh. 3, 29; Ephes. 5, 23—32; Apoc. 19, 7. 9 2c.) und durch die von Christus ausströmende Gnade jedes lebendige Glied der Kirche unmittelbar mit Gott zu verbinden. Auf dieser Vereinigung des Gerechten mit Gott beruht die gegenseitige actuelle Liebe, die wunderbare Leitung der geliebten Seele von Seite Gottes und ihr williges Eingehen auf seine Führung. Dieser geheimnisvolle Verkehr mit der Gottheit läſst verschiedene Grade zu. Besonders innig ist er in jenen, die, der Welt abgestorben, nur Christo leben und Christum lieben und darum mitunter auch gewürdigt werden, die Süßigkeit der Gemeinschaft mit ihm fühlbar zu verkosten. Den innigsten und geheimnisvollsten Umgang solcher Art mit Jesus Christus hat die seligste Jungfrau gepflogen. — Im Hohenliede ist diese vielfache Vereinigung Gottes mit dem Menschen dargestellt, weshalb auch die mannigfaltige Erklärung, die es im Laufe der Zeit von Seite der größten Schrifterklärer gefunden hat, ihre theologische Berechtigung besitzt.

Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 325 ff. Cornely, Indroductio, II. 2. pag. 184 sqq. Schäfer, Das Hohelied, Münster 1876. Gietmann, Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum, Parisiis 1890, pag. 337 sqq. Langer, Das Hohelied nach seiner mystischen Erklärung, Freiburg 1889. Kortleitner, Canticum Canticorum explicatum et praecipue ad historiam ecclesiae applicatum, Oeniponte 1892.

E. Das Buch Ecclesiastes.

9. In diesem Buche theilt der Verfasser das theoretische und praktische Ergebnis der eigenen Erfahrung und der Umschau mit, die er auf seiner Suche nach bleibendem Glücke im Menschenleben gemacht hat. Das theoretische Ergebnis ist die Erkenntnis der Eitelkeit aller irdischen Dinge, das praktische Ergebnis ist der Vorsatz, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten und in Unterordnung unter Gott die Güter dieses Lebens und die Früchte der eigenen Arbeit zu genießen. Dieses Resultat und den Weg, der dazu geführt hat, theilt der Verfasser in Form einer Ansprache an die Leser mit, weshalb er sich den Namen Ecclesiastes (koheleth, Prediger) gibt.

Das theoretische Ergebnis seiner Lebenserfahrung stellt der Verfasser wie zwei Angelpunkte am Beginne und am Schlusse seiner Untersuchung fest: „Eitelkeit der Eitelkeiten (unsägliche Eitelkeit), und alles ist Eitelkeit“ (1, 1; 12, 8). Dieser allgemeine Grundsatz hat sich ihm durch Induction aus einer Menge von Thatsachen und Erscheinungen, auf die er in seinem forschenden Gange durch das Leben gestoßen ist, ergeben. Er führt viele derselben der Reihe nach dem Leser vor, beschreibt dadurch gleichsam den Weg seiner Forschung und vergiſst nicht, bei den einzelnen Fällen die darin zutage getretene Eitelkeit des irdischen Lebens eigens hervorzuheben (vgl. 1, 14; 2, 1. 15. 23. 26; 4, 7. 16; 5, 9 2c.). Eitel ist

dasjenige, was gut zu sein scheint, aber nicht gut ist; was das Herz des Menschen zu befriedigen scheint, seine Sehnsucht aber ungestillt läſst; was den Menschen zu einer Arbeit anregt, von der er doch nichts hat (1, 3), so daſs die Arbeit nur Mühe (labor et afflictio spiritus) ist. In dieser Hinsicht hat der Ecclesiastes die ganze Welt eitel gefunden. Vor allem hat er dies an sich selbst erfahren. Er hat sich dem Studium der Weisheit hingegeben (1, 13. 16. 18; 2, 3), er hat sich keinen Genuſs versagt, die Glücksgüter dieser Welt in Hülle und Fülle aufgehäuft (2, 1. 4—9); in diesen Dingen hat er sein Glück gesucht und darum mit dem Aufgebote aller Kräfte dafür gearbeitet, aber ohne zu finden, was er gesucht. Denn überall drängte sich ihm der Gedanke auf: „Mein Endlos ist der Tod wie das eines jeden anderen, auch verlängert die Weisheit meine Tage nicht (2, 14—16; vgl. 9, 2. 3); beim Tode muſs ich mich von meinem Überflusse trennen, nicht weniger als der Arme von seiner Noth. Dann habe ich nichts mehr von allen meinen Glücksgütern und von meiner Arbeit.“ Selbst der so kurz dauernde Genuſs wurde durch die Unbeständigkeit der irdischen Freuden oft gestört. Und doch hat er gerade um des Genusses willen gearbeitet und sich Schätze gesammelt. Der Gedanke, nicht einmal die Frucht der eigenen Arbeit genießen zu können, drückt ihn ganz besonders nieder und nöthigt ihm wiederholt Seufzer über die Eitelkeit des Irdischen ab (4, 4—8; 5, 9—16; 6, 1—6). Sogar dieses Bewuſstsein bleibt dem Menschen nicht, daſs ein würdiger Sohn von seiner Arbeit profitieren werde; er weiß nicht einmal, wem er den Lohn seines Fleißes hinterlassen wird (2, 18—23).

Ebenso wie die eigene Erfahrung, hat die Umschau in der Welt, besonders im gesellschaftlichen und staatlichen Leben, den Ecclesiastes von der Nichtigkeit dieses Lebens überzeugt. Nicht bloß, daſs er bei anderen wiedergefunden, was er an sich erfahren, auch sonst ist ihm überall die Eitelkeit der Welt in den verschiedensten Formen entgegengetreten: das Gericht in den Händen der Gottlosen (3, 16 u. ff.), Unschuldige der Unterdrückung preisgegeben (4, 1 u. ff.), irdischer Segen als Ursache des Neides anderer (4, 4), das Glück der Gottlosen, das Unglück der Gerechten (8, 10—14), die Herrschaft des Schicksals (9, 11. 12), der Undank der Menschen (9, 14 ff.) 2c. Alles das muſste ihn mit Ekel am Getriebe dieser Welt erfüllen. In seinem Streben nach Weisheit wollte er wenigstens diesen widersprechenden Dingen auf den Grund kommen, aber umsonst (7, 24 ff. 8, 16 ff.). — Auf diesem Wege drängte sich dem Ecclesiastes als Resultat die Überzeugung auf: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel.“

Fühlt sich der Mensch von der Eitelkeit der Welt zurückgestoßen, was soll er mit dieser Welt machen? Der Verfasser empfiehlt vor allem eines: Man soll die Güter dieser Welt mit Freude genießen. (Den Genuſs empfiehlt er gegenüber dem zwecklosen Zusammenraffen irdischer Güter, die Freude als Ausdruck der Zufriedenheit gegenüber dem Miſsmuthe jener, die sich immer zu wenig sehen und selbst an dem, was sie besitzen, eben weil sie es nur besitzen wollen, nicht froh werden können.) Fort und fort schärft er diese Lebensregel ein (2, 24; 3, 12. 22; 7, 15; 8, 15; 9, 7—10). Wer sie befolgt, hat wenigstens diese Befriedigung, daſs sein Besitz und seine Arbeit auch ihm selbst zugute kommen (5, 17. 18); dazu haben wir ja alles, daſs es uns zum Genusse diene. — Außerdem bringt der Ecclesiastes im Anschlusse an seine Erfahrung noch viele andere Lebensregeln in Spruchform vor, die für einzelne Fälle zur Bewahrung der Herzensruhe und des inneren Friedens dienen können (4, 17—5, 11;

7, 2—23; 8, 1—8; 10, 1—4; 10, 8—12, 7). Zum Schlusse theilt er, gleichsam als reife Frucht seiner langen Erfahrung und eingehenden Untersuchung, eine Lehre mit, die immer und überall Anwendung findet und das ganze Leben des Menschen regeln soll: „Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das ist der ganze Mensch.“ Damit lenkt der Verfasser den Blick des Menschen auf Gott und sein Gericht, woher die Lösung aller Räthsel des Lebens, der Ausgleich aller Ungerechtigkeit und die das Menschenherz stillende Glückseligkeit zu erwarten und zugleich die Norm für den wiederholt empfohlenen Genuss der zeitlichen Güter zu entnehmen ist (12, 13. 14).

10. Diese Gedanken sind vom Ecclesiastes keineswegs in systematischer Reihenfolge, sondern, für den ersten Blick wenigstens, ganz ohne Ordnung aneinandergereiht. Oft ist der Zusammenhang unterbrochen; auch finden sich im Buche einander widersprechende Sätze. Epikuräische Überschätzung des Lebensgenusses, Geringschätzung der Weisheit, fatalistische Weltanschauung und Grundsätze der wahren Sittenlehre scheinen hier bunt durcheinandergeworfen zu sein. Alles dies macht den Ecclesiastes zu einem der schwierigsten Bücher des alten Testaments.[1]) Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Auffassung bei den Exegeten. Einige haben das Buch für einen Dialog angesehen, in welchem der Irrthum in Form des Einwurfes auftritt und vom Verfasser zurückgewiesen wird. Dem widerspricht aber die ganze Anlage des Buches; das aber kann man behaupten, dass sich der Verfasser mitunter auf den Standpunkt der Irrenden stellt, um von da aus zur Feststellung der Wahrheit vorzudringen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass er die Gedanken vorbringt, nicht wie er sich dieselben lange früher geordnet hat, sondern wie sie sich ihm gerade aufdrängen. Auch leuchtet ihm auf seiner Suche nach Weisheit und Glück nicht die göttliche Offenbarung voran; seine Lehrmeister sind die eigene Erfahrung und der Weg, den er selbst gegangen, bis er durch die Wirrsale dieses Lebens in der Gottesfurcht die wahre Weisheit und das Geheimnis der inneren Zufriedenheit gefunden hat.

Der ganze Vortrag ist dem Könige Salomon in den Mund gelegt. Dafür sprechen die Eingangsworte (1, 1; vgl. 1, 12) und im Zusammenhalte damit die Schilderungen, die Ecclesiastes von seinem Streben nach Weisheit (vgl. besonders 1, 16), von seiner Berühmtheit (2, 9), seiner Prachtliebe (2, 4—9) und von seiner Jagd nach sinnlichem Genusse macht. Die jüdische und christliche Tradition hielten daran fest, dass dies nicht bloße Einkleidung sei, sondern dass Salomon das Buch auch verfasst habe. Die Mehrzahl der katholischen Exegeten [so Schäfer[2]),

---

[1]) Bickell findet den Mangel an Einheit und Ordnung darin begründet, dass in dem Exemplar, von welchem der massorethische Text und sämmtliche Übersetzungen herrühren, mehrere Blätter verstellt worden seien. In seinem Werke „Der Prediger über den Wert des Daseins“, Innsbruck 1884, hat er den Versuch gemacht, durch Umstellung dem Buche seine frühere Ordnung wieder zurückzugeben. Vgl. auch desselben Verfassers „Koheleths Untersuchung über den Wert des Daseins“, Innsbruck 1886. „Theologische Zeitschrift“ 1886, S. 556 f. 1887, S. 203. Cornely bemerkt dazu: Sagacitatem et diligentiam, qua librum nostrum in novum ordinem redegit, admiramur quidem, sed novo ordini proposito praeferimus illum, quem Ecclesia per undeviginti fere saecula solum cognovit (Introductio, II. 2. pag. 160).

[2]) Neue Untersuchungen über den Koheleth, Freiburg 1870.

Cornely[1]), Gietmann[2]), Schenz[3])] hält auch jetzt noch am salomonischen Ursprunge des Buches fest; andere [z. B. Veith[4])] und in der neuesten Auflage seiner Einleitung (S. 323 f.) auch Kaulen setzen es, besonders mit Rücksicht auf die Sprachform, viel später an. Letzterer schreibt: „Wenn nicht der heutige Text als eine Umschreibung des ursprünglichen in die nachexilische Sprachform anzusehen ist, so ist der Prediger, gleich dem Buche der Weisheit, dem Könige Salomon als dem geeignetsten Vertreter der betreffenden Erwägungen in den Mund gelegt worden."

F. Das Buch Job.

11. Das Buch Job ist ein Lehrgedicht, in welchem an einem speciellen Falle der Grund und die Bedeutung der zeitlichen Leiden erörtert werden. Es besteht aus drei Theilen, dem Prolog (Cap. 1 und 2), dem Epilog (Cap. 42), welche beide in Prosa geschrieben sind, und der eigentlichen Erörterung des Themas in poetischer Form (Cap. 3—41).

Der Prolog. — Der Nomadenfürst Job aus Hus, ein Ideal der Tugend und des Glückes, wurde zur Erprobung seiner Gerechtigkeit von Gott dem Satan ausgeliefert. Dieser schlug ihn mit Verlust der ganzen Habe, seiner Kinder und der Gesundheit. Mit der Elephantiasis behaftet, aller Hilfe entblößt, von seinem eigenen Weibe verspottet, ein Bild des Elendes, saß er da und lobte auch jetzt noch den Herrn wegen seiner Fügungen. Drei seiner Freunde, Eliphaz, Baldad und Sophar, kamen, ihn zu trösten; sieben Tage weilten sie bei ihm, wie Job selbst schweigsam, in dumpfen Schmerz versunken.

12. Die Erörterung. — Job bricht endlich das Schweigen durch eine heftige Klage, in der er sein eigenes Leben verwünscht. Seinem körperlichen Schmerze hat sich eine neue Qual beigesellt, die Seelenpein, welche durch das Räthsel eines so bitteren Lebens ihm verursacht wurde (Cap. 3).

Damit ist der Anstoß zur Erörterung des Themas gegeben und dieses in seiner allgemeinen und concreten Form dargelegt. Welches sind der Grund und die Bedeutung der irdischen Leiden überhaupt, insbesondere der Leiden Jobs? Die Erörterung geschieht in dialogischer Form, indem die drei Freunde der Reihe nach das Wort ergreifen und Job einem jeden einzelnen unmittelbar auf seine Rede antwortet; und zwar wird diese Wechselrede dreimal nach einander geführt, bis die Ansicht der drei Freunde endgiltig als unhaltbar abgewiesen ist (Cap. 4—14; 15—21; 22—26) und Job in einer

[1]) Introductio, II. 2. pag. 166 sqq.

[2]) Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum, Parisiis 1892, pag. 29 sqq.

[3]) Einleitung, S. 191 ff.

[4]) Koheleth und Hoheslied, Wien 1878, S. 5 ff.

doppelten Schlussrede, ohne weiter behelligt zu werden, seine Ansicht darlegen, sein Leiden schildern und der Klage darüber freien Lauf lassen kann (Cap. 27—28; 29—31). — Damit ist auf die gestellte Frage noch keineswegs eine befriedigende Antwort ertheilt. Zudem hat Job, wenn er auch seine Freunde zum Schweigen gebracht hat, doch im Streite Äußerungen entschlüpfen lassen, die eine Zurückweisung verlangen. Darum ergreift aus den Zuschauern, die allmählich herangetreten sind, ein junger Mann, namens Eliu, das Wort, um Jobs Übergriffe in die rechten Schranken zu weisen und seine eigene Ansicht über die Bedeutung der Leiden vorzubringen (Cap. 32—37). Eliu gibt auf die Frage im allgemeinen die richtige Antwort und gewährt dadurch dem Dulder Job manchen Trost. Aber concret gestellt, ist die Frage noch ungelöst. Job hat den gewünschten Aufschluss zur Beurtheilung seiner eigenen Leiden nicht erhalten. Es erscheint jetzt Gott im Gewitter, nicht um diesen Aufschluss zu geben, sondern um die Frage abzuweisen. Er schildert seine eigene Größe und Weisheit, der gegenüber des Menschen Einsicht verschwindet, weshalb dieser sich nicht anmaßen darf, den Geheimnissen der göttlichen Vorsehung vorwitzig und ungestüm nachzuspüren, sondern sich mit demüthiger Unterwerfung unter die in jedem Falle höchst weisen Fügungen Gottes begnügen muss (Cap. 38—41). — Der Epilog berichtet sodann die thatsächliche Lösung des Räthsels durch die Wiederbeglückung des frommen Dulders (Cap. 42).

Diese gleichsam in drei Auftritten sich vollziehende Erörterung hat gewiss nicht genau in der Form, wie sie vorliegt, stattgefunden. Sie ist die Conception eines hochbegabten Dichters, der gleich ausgezeichnet war durch die Kunst scharfer Charakterzeichnung der auftretenden Personen, psychologischer Feinheit in Entwicklung und Ausdruck der Gedanken und durch einen fast unerreichten Schwung poetischer Darstellung.

a) Der Streit zwischen Job und seinen Freunden.

13. Beide Theile halten in der Behandlung des Themas an dem Grundsatze fest, dass Gott der Urheber des zeitlichen Unglückes sei; beide sehen ferner in den Leiden nur die gerechte Strafe für begangene Sünden. Jobs Freunde gehen nun von der Thatsache der Leiden Jobs aus und kommen so schon beim ersten Schritte zum Schlusse, dass auch Jobs Leiden Strafe, er also ein Sünder sei. — Job hingegen geht vom Bewusstsein seiner Unschuld aus, findet

sich aber, weil auch er nur Strafleiden kennt, vor ein unlösbares Räthsel hingestellt, das ihm die Pein nur noch erhöht, und dessen Untersuchung trotz einigen Fortschrittes der Erkenntnis den Knoten in mancher Hinsicht noch mehr verwickelt. Diesen Widerstreit der Meinungen hat der Verfasser in meisterhaft psychologischer Weise dargestellt.

α) Die Reden der Freunde Jobs. — Jobs Freunde halten mit unüberwindlicher Zähigkeit ihre Ansichten über die Bedeutung der Leiden und das darauf gründende Urtheil über Job fest. Bereits der erste Redner, Eliphaz, spricht ihre gemeinsame Überzeugung in allgemeinen Worten aus: Den Gerechten begleitet irdisches Glück, den Ungerechten irdisches Unglück (4, 7. 8). Eigene Erfahrung (4, 7—10), eine nächtliche Vision (V. 12—21), die Stimme des grauen Alterthums (8, 8—22), die Gerechtigkeit Gottes (8, 3. 20) u. s. w. stehen für die Wahrheit des Satzes ein. Dieser wird sodann auf Job und seinen Zustand angewendet, anfangs nur in feiner, aber für Job leicht verständlicher Ermahnung, er solle sich bekehren, dann werde das Glück der Zukunft den Segen der Vergangenheit noch übertreffen (4, 17 ff.; 8, 5—7; 11, 4—16). Weil aber Job ihre Anschuldigung zurückweist und ihnen immer und immer wieder das Bewusstsein seiner Unschuld entgegenhält und wiederholt mit bitteren, scharfen Vorwürfen sie überhäuft, so werden sie nur gereizt und auf ihrem einseitigen Standpunkte zum Extrem hinausgedrängt. Sie sprechen es immer klarer aus, Gott könne nicht anders, als durch zeitlichen Segen Gerechte belohnen, durch zeitliches Unglück Sünder bestrafen. Im Zusammenhange damit wird auch ihre im Anfang mehr sentenzenhaft vorgebrachte Beschuldigung Jobs immer bestimmter und concreter. Schon im ersten Redegange waren die Äußerungen Jobs über Gott bei seinen Freunden auf energischen Widerstand gestoßen. Eliphaz geht in seiner zweiten Rede weiter, indem er Job aus seinen eigenen Worten der Sünde, nämlich des Trotzes gegen Gott, zu überweisen sucht (15, 2 ff.). Im Folgenden begnügen sich die Freunde im zweiten Redegange noch damit, das Unglück des Sünders im Detail zu schildern (vgl. 18, 21; 20, 29), thun es aber mit solchen Ausdrücken, dass die Bezugnahme auf Job ganz evident ist (15, 16 ff.; 18, 5 ff.; 20, 5 ff.). Eliphaz geht endlich soweit, Job unzählige Sünden im allgemeinen und eine Menge Verbrechen im besonderen vorzuwerfen (22, 5 ff.). — Aber je weiter sie sich von ihrem Parteistandpunkte fortreißen lassen, umso evidenter wird die Unhaltbarkeit desselben; je bestimmter und detaillierter sie in der Verurtheilung Jobs die Folgerungen aus ihrer Ansicht ziehen, umso energischer wehrt sich dieser dagegen, umso leichter vertheidigt er seine Unschuld, umso sicherer ist die Niederlage seiner Gegner. Einseitigkeit ist immer mit Gedankenarmut verschwistert. Bei den Freunden Jobs zeigt sich diese, indem sie sich beständig wiederholen und einer dem anderen seine Ansicht nachspricht. Bereits Baldad weiß im dritten Redegange nicht mehr viel vorzubringen, und Sophar, der, wie er an letzter Stelle spricht, so auch die letzte Rolle spielt, zieht es diesmal vor, durch Schweigen zu bekennen, dass seine Weisheit erschöpft, seine und seiner Freunde Niederlage besiegelt sei.

14. β) Die Reden Jobs. — Um den Gedankeninhalt der Reden Jobs richtig zu erfassen und zu beurtheilen, ist der trostlose Zustand des Dulders nie aus dem

Auge zu verlieren. Seine Freunde philosophieren, er aber leidet, leidet furchtbar, und seine Schmerzen werden durch ihre lieblosen Doctrinen nur noch mehr aufgewühlt. Als erste Antwort auf die Theorie der Freunde presst sich darum seinen Lippen eine bittere Klage über sein Elend aus, untermischt mit Vorwürfen gegen seine unedel handelnden Tröster. Erst nachdem er seinen Schmerzen etwas Luft gemacht, geht er auf die Sache selbst näher ein. Weil ihn aber das Elend nicht verlässt, im Gegentheile die Schmerzen wiederholt mit erneuter Wucht ihn überfallen, so verlässt ihn auch die Klage nicht; und weil seine Freunde ihre lieblosen Beschuldigungen nicht ruhen lassen, so kehren bei Job auch die Vorwürfe gegen die Freunde immer wieder; ja, Vorwurf und Klage gewinnen im Laufe der Rede nur noch an Heftigkeit. Er jammert über die Größe seines Leidens, das seine Kräfte bei weitem übersteige, also unerträglich sei, das auch seine Schuld weit übertreffe, seinerseits also unverschuldet sei. Da er Gott als Urheber seines Unglückes erkennt, so ist es dieselbe Klage und nur ein anderer Ausdruck dafür, wenn er wiederholt erklärt: Gott schlägt mich viel mehr, als ich es verdiene, viel mehr, als ich es ertragen kann (6, 11—13); weil er nur von Leiden weiß, die durch Sünden verdient sind, seine Unschuld ihm aber klar vor Augen steht, so kommt er sich vor wie ein Spielball der Willkür, wie die Zielscheibe der Feindschaft Gottes (9, 17. 18. 23; 13, 24—28; 16, 10—16; 19, 5 ff.; 30, 20—23). Solche trostlose Gedanken steigern aber nur den Jammer und geben seiner Klage eine mitunter gegen Gott selbst gerichtete Spitze. — Diese Klagen Jobs sind nicht zu beurtheilen als Ausdruck ruhiger Erwägung, sondern als der Jammer eines Leidenden, der, weil er nicht von Stein ist, sondern aus Fleisch besteht, sein Elend nicht im Herzen verschließen kann (6, 5—12). Wie der Schmerz in Leib und Seele, wogt auch die Klage hin und her, bleibt aber immer noch weit hinter ihrer Ursache, dem Leiden, zurück (6, 2—4). Sieht er nirgends Rettung, so dient ihm doch die Klage für den Augenblick zur Erleichterung (7, 11), weshalb er ihr den freien Lauf nicht verwehren kann (10, 1). Freilich wird seine Lage auch durch Jammern um nichts besser (16, 6); aber wie der Schiffbrüchige, wenn er in den Wogen versinkt, über den Trümmern noch seine Hand emporstreckt und ein Klagegeschrei erhebt, obwohl ihm beides nutzlos ist, so kann auch er vom Klagen und Jammern nicht lassen (30, 24. 25). So will Job selber seine Worte aufgefasst wissen; man dürfe sie darum — so erklärt er selbst — durchaus nicht pressen, nicht darüber zu Gerichte sitzen, denn „in den Wind (gesprochen sind) des Verzweifelnden Worte“ (6, 26). Darum betont er auch, dass in seinen Worten keine frevelhafte Anklage gegen Gott enthalten sei, und es ist sein größter Ruhm, auch in seinen Leiden Gott treu geblieben zu sein und mit seinen Lippen nicht gesündigt zu haben.

15. Sind auch sämmtliche Reden Jobs von solchen Klagen durchzogen, so hebt sich doch von ihnen deutlich die Erwägung seines Verstandes ab, wenn er dem Grunde seiner Leiden nachforscht. Sein Hauptsatz, an dem er nicht rütteln lässt, den er immer und immer wieder in den Vordergrund stellt, lautet: „Ich leide nicht aus gerechter Strafe für begangene Sünden.“ Das Bewusstsein seiner Unschuld ist zu mächtig, als dass er sich mit einem anderen Gedanken tragen könnte, und mit der größten Zuversicht, die sich denken lässt, hält er den kränkenden Worten der Freunde seine Unschuld vor, gegen welche auch sie nichts aufbringen können (6, 25—30). Wie aber Baldad dem Urtheile Jobs

das Urtheil Gottes entgegensetzt und ihn auf dessen Gerechtigkeit verweist, die durch das Leiden für die Sünden Zeugschaft leiste (8, 3 ff.), da macht er sich das erstemal mit dem Gedanken vertraut, vor Gott selbst seine Unschuld darzuthun. Aber angesichts der Übermacht und der (wie ihm dünkt) offenbar feindlichen Gesinnung Gottes gegen ihn, scheut er sich, einem solchen Gedanken nachzugehen. Trotzdem gewinnt im Flusse der Rede das Bewusstsein der Unschuld vor dieser Scheu die Oberhand. Nur sieht er sich außerstande, mit Gott zu rechten, solange dessen züchtigende Hand so schwer auf ihm lastet (9, 12—35). Aber auf die Rede Sophars hin, der seinem auch in Leiden so starrköpfigen Gegner die Ankunft und das Gericht Gottes wünscht, damit es an den Tag komme, dass er noch zu wenig gestraft worden sei, wird jede andere Rücksicht durch das Bewusstsein der Unschuld und durch das ungestüme Verlangen, diese bestätigt zu sehen, zurückgedrängt. Wohl konnte Job die lieblose Theorie seiner Freunde durch eigene Einsicht und Erfahrung zuschanden machen (12, 3 ff.), aber er nimmt Sophar beim Wort und verlangt nun selbst, vor Gott seine Unschuld constatieren zu können (13, 3. 22. 23), sollte es ihm auch das Leben kosten; denn er ist zu sehr von seiner Tugend überzeugt, wie auch seine Zuversicht ihm als der sicherste Beweis der Unschuld gilt, da Frevler nicht vor das Angesicht Gottes zu treten wagen (13, 16). — Aber Gott kommt nicht, und so fällt Job auf einmal wieder in die alten Klagen und Zweifel zurück, die ihn nun umso mehr beängstigen, da die Armseligkeit, Kürze und Unwiderbringlichkeit des menschlichen Lebens Gott doch zur Schonung bestimmen sollten (Cap. 14).

16. Das über alles lebendige Bewusstsein der Unschuld leitet Job allmählich auf neue Gedanken über. Die Ansicht, dass Leiden nur infolge von Sünden verhängt werden, verträgt sich in ihm nicht mit der klaren Erkenntnis seiner Unschuld; er müsste denn seinen Glauben an die Gerechtigkeit Gottes selbst aufgeben; aber auch die Gerechtigkeit Gottes steht in seiner Überzeugung unverrückbar fest. Darum corrigiert er allmählich seine einseitige Auffassung über den Charakter der irdischen Leiden; die vorurtheilsfreie Umschau in der Welt drängt ihn ebenfalls, diese Correctur vorzunehmen. Wiederholt (12, 6 ff.; 21, 7 ff.) weist er auf das Glück der Gottlosen hin, und 24, 2 ff. zeigt er aus der Erfahrung, dass ihr Los in diesem Leben oft viel besser ist als das der Gerechten, die ja nicht selten dem Elende ausgeliefert sind. Diese Ungleichheit muss einmal ausgeglichen werden. Darum hofft Job auch für sich wenigstens die Bestätigung seiner Unschuld, aber von niemand anderem als von dem gerechten Gott, seinem Zeugen und Mitwisser in der Himmelshöhe (16, 19—21). Zu Gott also „thränt sein Auge hinauf", mit der vertrauensvollen Bitte, er möge ihm noch vor dem Tode die Unschuld bestätigen. Aber sollte es nicht geschehen, Job hat noch einen anderen Trost in der festen Überzeugung, die er in ein Buch geschrieben, ja mit eisernem Griffel in harten Fels gezeichnet und so der Nachwelt überliefert wissen will: „Ich weiß, dass mein Erlöser lebt, d. h., dass mein Sachwalter der Lebendige ist, der, ewig lebend, meinen Tod überdauern wird. Er wird zuletzt, nämlich wenn die Menschen dahingestorben sind, sich auf meinem Staube erheben, d. h. mir Hilfe bringen. Dann wird dieses (nämlich der Leib Jobs) wieder mit Haut umgeben werden, und ich werde in meinem Fleische Gott anschauen. Da werde ich ihn mir (zu meinem Vergnügen, zu meinem Troste) ansehen, und auch meine Augen werden ihn anschauen, aber nicht

mehr wie einen Feind. Ich werde verzehrt von der Sehnsucht nach diesem Augenblicke. Dann wird auch für meine Freunde das Gericht kommen" (19, 25—29).[1] Diese Überzeugung gibt dem frommen Dulder zwar Hoffnung für das Jenseits, jedoch die Antwort auf die Frage: „Warum muss ich soviel leiden?" ist darin nicht enthalten. Aber auch über diese Frage weiß Job, kann er sie auch nicht lösen, vom Bewusstsein seiner Unschuld aus dennoch etwas Licht zu verbreiten. Baldad hat, um Jobs Freimuth gegen Gott in die Schranken zu weisen, in matter Rede die Herrlichkeit Gottes geschildert (Cap. 25). Auf das hin nimmt auch Job, und zwar wiederholt das Lob der göttlichen Herrlichkeit in den Mund und liefert durch die That den Beweis, dass er sich darauf viel besser als sein Gegner verstehe. Bei dieser Schilderung verräth Job ganz unwiderlegbar seine tief religiöse Gesinnung und seine unbegrenzte Hochachtung gegen Gott. Dabei tritt anfangs mehr die Anerkennung der Größe und Majestät Gottes (26, 5—14), dann aber die Bewunderung seiner tiefen, unendlichen Weisheit in den Vordergrund, deren Rathschlüsse für den winzigen Menschenverstand unerforschliche Geheimnisse sind. Dies ist nun der Gedanke, den er in der schwebenden Streitfrage fruchtbar zu machen sucht. Die Weisheit Gottes verbietet es, aus gewissen, wenn auch noch so häufigen Vorkommnissen einen allgemeinen Grundsatz, eine die Vorsehung Gottes gleichsam bindende Regel aufzustellen und das Walten der göttlichen Vorsehung nach der eigenen Kurzsichtigkeit zu bemessen. Gott weiß, warum er den Gottlosen und den Gerechten das Los zutheilt, das wir aus Erfahrung kennen. Vor diesem geheimen Plane Gottes muss der Mensch Halt machen und sich mit der praktischen Weisheit eines Gott gefälligen Lebens begnügen (Cap. 28).

Diese von Job selbst aufgestellten Grundsätze wären wohl geeignet, sein Leiden zu versüßen; aber er bringt es nicht zustande, diese tröstlichen Wahrheiten solange festzuhalten und so tief zu durchdringen, dass sie auch auf sein Gemüth nachhaltig wirken könnten; immer und immer wieder tritt ihm sein Unglück vor die Seele, und wie im Nu ist der Trost dahin, um neuen Klagen Platz zu machen. In einer herrlichen, dreitheiligen Schlussrede schildert Job das Glück früherer Zeiten und als Contrast sein Unglück der Gegenwart. Dabei hat sich schon wieder der Gedanke vorgedrängt, dass Gott durch Herbeiführung dieses traurigen Umschwunges Härte und Grausamkeit gegen ihn bewiesen habe. Dem entgegen weist er zum Schlusse auf sein unbeflecktes Jugendleben hin, das ihm den Muth gibt, von seinem himmlischen Gegner selbst die Klageschrift entgegenzunehmen, um sie dann als besten Beweis seiner Gerechtigkeit wie ein Diadem sich um die Stirne zu winden (Cap. 29—31).

b) Die Reden Elius.

17. Die Theorie der Freunde Jobs ist überwunden; sie sind zum Schweigen gebracht. Job ist überzeugt, dass jedenfalls im Jenseits seine Unschuld an den Tag kommen werde. Er ist auch zur Erkenntnis

[1] Diese classische Stelle ist im einzelnen sehr schwierig; aber darin kommen die alten Übersetzer und Erklärer immer überein, dass hier von der Hoffnung auf das Jenseits und von der Auferstehung von den Todten die Rede sei (cf. Knabenbauer, Commentarius in librum Job, Parisiis 1886, pag. 243 sqq.).

vorgedrungen, dass es außer der Strafgerechtigkeit noch tiefere Gründe geben müsse, welche Gott bestimmen, auch den Gerechten mit Leiden heimzusuchen. Aber welches diese Gründe seien, ist ihm verborgen; die Frage: „Warum leidet der Gerechte? Was ist überhaupt der Grund des Leidens?" ist noch offen. Dazu kommt, dass Job selbst in seinen Reden nach zwei Seiten hin gefehlt hat. Er hat ungebürlich über Gott und mit Gott gesprochen, ihn zur Rede gestellt, ihm Parteilichkeit, Unbilligkeit, Feindseligkeit u. s. w. vorgeworfen. Umsomehr sticht dagegen ab, dass er über sich selbst gar nichts wollte kommen lassen, dass er seine eigene Unschuld immer und immer wieder als ein noli me tangere behandelt und mit ungeziemendem Selbstbewusstsein sogar Gott entgegengehalten hat. Die offene Frage: „Woher die Leiden?" verlangt gebieterisch nach der Antwort, das Benehmen Jobs nicht minder nach der wohlverdienten Rüge. Beides hat Eliu durch seine vier Reden geleistet (Cap. 32 und 33; 34; 35; 36 und 37).

Eliu bekennt sich nicht zur Theorie der Freunde Jobs, dass alle Leiden nur Strafleiden seien; er verwirft auch die Ansicht Jobs, dass Gott den Frommen ungerecht oder feindselig behandle, wenn er ihm Leiden schickt. Jede Züchtigung der Menschen durch Gott gründet vielmehr in seinem Wohlwollen gegen sie (33, 19 ff.). Denn Gott will den Sünder durch das zeitliche Unglück nicht bloß strafen, sondern auch zur Tugend wieder zurückführen (36, 8 ff.); für den Gerechten aber ist das Leiden eine Schule, in der er gemahnt und gewarnt wird, damit er nicht, durch das ungestörte Glück verführt, auf die Bahn der Sünde ablenke. In dieser Schule wird er sogar noch mehr geläutert, damit seine Seele, vom Verderben gerettet, im Lichte des Lebens umso heller leuchte (33, 29. 30; 36, 15 ff.). Dabei kann er gerade durch Geduld den Beweis seiner Frömmigkeit und Gottergebenheit bringen, während der Böse in vermessenen Klagen sich gegen Gott erhebt und darum gerade im Leiden zugrunde geht (33, 12—14).

Diese Wahrheiten führt Eliu in unmittelbarem Anschlusse an die entgegengesetzten Äußerungen Jobs, die zum Theile wörtlich angeführt werden, aus und nimmt wiederholt davon Anlass, diesen wegen seiner hochfahrenden Reden zurechtzuweisen. Vor allem rügt er an ihm, dass er die Gott schuldige Ehrfurcht verletzt, ihn wie seinesgleichen behandelt (33, 12) und dadurch sich in die Gesellschaft der Gotteslästerer begeben habe (34, 7. 8). Jobs Ungeduld über das Ausbleiben der Aufklärung von Seite Gottes weist er damit zurück, dass Gott auf verschiedene Art und vernehmlich genug zu den Menschen spreche, insbesondere durch die Leiden selbst, dass die Menschen aber auf solche Belehrungen oft nicht hören wollen (33, 14 ff.). Am schärfsten geißelt er die von Job so oft wiederholten Sätze: „Ich bin unschuldig; Gott behandelt mich wie ein Feind; er ist ungerecht gegen mich; es ist also für das Glück des Menschen einerlei, ob man Tugend übt oder Sünde thut" (33, 8—11; 34, 5—9; 35, 2. 3). Dem gegenüber greift Eliu wiederholt auf die schon anfangs aufgestellte Thesis zurück, dass Gott gegen die Menschen nie feindselig gesinnt sei, sondern im Verhalten gegen sie nur von Wohlwollen sich bestimmen lasse. Der Fortbestand und die Harmonie des von Gott regierten Weltalls

seien ein hinlänglicher Beweis für seine Liebe und Unparteilichkeit (34, 12—15); dafür sprechen auch seine unendliche Macht und Weisheit, durch die er alles trägt und das Thun und Lassen des Menschen mit einem Blicke bis in die tiefsten Gründe durchschaut, so dass es für sein Gericht gar keiner Untersuchung bedarf (34, 21 ff.). Wenn aber Job in der Thatsache der Leiden den Beweis der Unbilligkeit oder der Feindseligkeit Gottes erblicke, so beweise er damit nur seinen Unverstand und seine Unkenntnis des vorhin dargelegten Zweckes dieser Leiden (34, 34. 35; 35, 16). Und trotzdem habe er sich zum Lehrmeister über Gott aufgeworfen und ihm gleichsam die Wege gewiesen, die er gehen müsse. — Hat so Eliu den Schleier, der über die Bedeutung der Leiden ausgebreitet war, gelüftet, so richtet er auch an Job die ernste Mahnung, er solle diese Bedeutung durch praktische Übung erfassen, der künftigen Beseligung in Geduld harren und sich ja nicht durch die Größe des dafür zu zahlenden Lösegeldes zum Murren gegen Gott und dadurch zum Abfalle von ihm verleiten lassen (36, 16—21), sondern immer und überall vor den Rathschlüssen Gottes sich zu beugen (V. 22—25). Zu diesem letzten Zwecke beschließt er seine Reden mit einer prachtvollen Schilderung der Herrlichkeit, Majestät und Weisheit Gottes (36, 26—37, 24).

c) Die Reden Gottes.

18. Job hatte, von seinen Freunden gereizt, wiederholt und mit Ungestüm eine Erscheinung Gottes begehrt, um von ihm gerechtfertigt und über die Bedeutung seines Leidens aufgeklärt zu werden. Diese Theophanie war auch im Rathschlusse Gottes bestimmt, damit der, welcher im Himmel den Knoten geschürzt, ihn auf Erden vollends löse. Zuvor aber sollte eine Wahrheit, die für menschliche Einsicht nicht unzugänglich ist, von ihr soweit als möglich ins Licht gestellt werden, um dann von Gott das Siegel der Bestätigung zu erhalten. Gott wollte auch dem frommen Dulder Job sein gutes Recht geben und ihn für seine Leiden mit göttlicher Freigebigkeit belohnen. Job aber hatte sich durch die Ausbrüche seines Unmuthes und durch seine ungebürlichen Reden gegen Gott eines solchen Ausganges nicht ganz würdig erwiesen. Er musste früher von diesen Schlacken gereinigt und besonders seines hochfahrenden Sinnes ledig werden. Durch die Reden Elius wurde das eine wie das andere erreicht. Jobs Schweigen während derselben und sein Bekenntnis auf die Reden Gottes hin beweisen, welche Wandlung in ihm vorgegangen ist. So hat Eliu in doppelter Hinsicht die Erscheinung Gottes angebahnt. Als nun während seiner Rede ein Gewitter heranzog, so machte er auch dieses zum Gegenstande der Verherrlichung Gottes; zugleich gab er seiner Ahnung Ausdruck, dass in diesem Gewittersturme Gott selber kommen werde. Er wies auf die ferne Gottesstimme im Donnerrollen hin (37, 2—5); auch drückte er die Hoffnung aus, dass, wie die Winde

die Gewitterwolken zertheilen und die durch sie verdeckte Sonne in ihrem Glanze wieder erstrahlen lassen, so auch Gott das Dunkel innerer Zerfahrenheit und ängstigender Zweifel zerstreuen werde (37, 21—23).

Wirklich erscheint Gott in diesem Gewitter. In zwei Reden (38, 2—40, 2; 40, 7—41, 25), die durch ein demüthiges Bekenntnis Jobs (40, 4. 5) auseinandergehalten sind, schildert der Herr die Wunder seiner Allmacht und Weisheit im Weltall, besonders im Ursprunge der Erde und in den Naturerscheinungen am Himmel und in der Thierwelt.

19. Diese Schilderung ist, um Job seiner thörichten Anmaßung zu überführen, in die ironische Frage eingekleidet, ob er etwa dabei gewesen sei und mitgewirkt habe, wie alle diese Wunder geschehen sind. Wenn der Mensch den in der materiellen, mit den Händen greifbaren Natur wirkenden Kräften nur ein bisschen tiefer nachspüren will, stößt er bei Schritt und Tritt auf Geheimnisse und wird sich so der engen Grenzen seiner Einsicht bewusst. Wie will nun derselbe Mensch Gott, den Urheber dieser ganzen Natur, wegen der geheimen Pläne seiner Vorsehung meistern, ihn tadeln und zur Rede stellen? (40, 2.) Job, schon durch die Reden Elius von seiner Überhebung geheilt, bekennt jetzt demüthig, dass er sich viel zu weit verstiegen habe (39, 33—35). — Darauf zeigt Gott in seiner zweiten Rede noch an zwei Beispielen aus dem Thierreiche ganz besonders, wie verschiedenartig er in der Natur thätig ist. Das dem Anscheine nach furchtbare Nilpferd, ausgerüstet mit ungeheurer Kraft, ist ein unschädliches, harmloses Geschöpf (40, 15—24), während das Krokodil (der Leviathan) wie die Bewunderung so auch den Schrecken aller Menschen bildet (40, 25—41, 25). Mag nun niemand diese Thiere reizen, wie soll sich jemand Gott selbst widersetzen und ihm zumuthen, dass er so oder so mit den Menschen verfahren müsse? (41, 1—2.) Der Herr geht also in seinen Reden auf den Grund der Leiden gar nicht näher ein. Diese Frage hat ja schon durch Eliu die richtige Antwort gefunden. Indem aber Gott in Schilderung seiner eigenen Herrlichkeit Eliu sozusagen nur ablöst und dessen Gedanken weiter fortführt, bestätigt er zugleich, dass Eliu die Bedeutung der Leiden in seinem Sinne dargelegt habe. Im einzelnen, speciell im vorliegenden Falle bleibt aber trotzdem noch immer die Frage offen: Warum leide gerade ich? Die Lösung dieser Frage verlangen, ist für Menschen ein viel zu weit gehender Vorwitz, der nur zu leicht, wie es bei Job thatsächlich geschah, den Klagen über Gottes Fügungen den Weg bahnt und dadurch den Rathschluss Gottes, anstatt ihn aufzuhellen, vielmehr verdunkelt (vgl. 38, 2; 42, 3). Solchen Vorwitz weist darum Gott ein- für allemal zurück. Der Mensch soll nicht vergessen, was Gott ist, und seiner wunderbaren Vorsehung sich unterwerfen. — In einem neuen Schuldbekenntnisse erklärt Job, dass er unverständig geredet, sich in Dinge gemischt habe, die seine Kräfte übersteigen, und bezeugt darüber aufrichtige Reue (42, 2. 6). So ist Job ganz geläutert, er steht in seinem Leiden auf dem Gipfel der Vollkommenheit; er ist in der richtigen Verfassung, das in doppelter Hinsicht freisprechende Urtheil Gottes zu vernehmen, welches ihm in dem wieder prosaisch gehaltenen Epilog zutheil wird.

20. Der Epilog. — Gott tadelt die Freunde Jobs und bestätigt dadurch diesem, dass er, die vorhin gerügten Sentenzen ausgenommen, richtig über Gott gedacht und auch durch das Leiden sich nicht zum Abfalle von ihm habe hinreißen lassen. Dieses Urtheil bekräftigt er durch seinen Befehl, dass die Freunde für ihre Sünden Sühnopfer darbringen und den gerechten Job, den Knecht des Herrn, für ihre Versöhnung beten lassen sollen. Job aber wird von seinen Leiden befreit und erhält alles Verlorene doppelt zurück und dazu noch viele Jahre zum ungestörten Genusse seines neuen Glückes. — Dadurch hat Gott die Ansichten Elius auch durch die That bestätigt. Die Leiden Jobs sind durch viel größeres Glück belohnt worden und haben ihn desselben auch würdig gemacht. Aber eine, und zwar die erste Absicht Gottes bei der Züchtigung seines Dieners blieb auch jetzt noch den dabei betheiligten Personen vorenthalten, sie ist nur im Himmel offenbar. Dem Leser wird sie in überaus kunstvoller Weise schon durch den Prolog aufgedeckt. Der Satan, dieser Menschenhasser, wollte durch zeitliches Unglück den gerechten Job zum Abfalle von Gott verleiten; Gott ließ dieses Unglück zu, verfolgte aber dabei den Zweck, die echte Tugend zu prüfen und dabei zu zeigen, was sie zu leisten vermag. Wie Gold im Feuerofen, so wurde Jobs Tugend im Leiden erprobt.

Diese Lösung der aufgeworfenen Streitfrage entspricht ganz dem Standpunkte der vorchristlichen Zeit; uns muss sie daher noch immer unvollkommen erscheinen. Im neuen Testament hat der Sohn Gottes selbst durch seinen bitteren Kreuzestod die Leiden wunderbar geadelt und den vielfachen Wert derselben, besonders ihre Verdienstlichkeit für den Himmel, aufs klarste ausgesprochen. Besonders Jesus Christus gegenüber versinnbildet Job die unerlöste Menschheit, die noch jenes Trostes beraubt war, den die Lehre, das Beispiel und die Gnade des leidenden Heilandes uns erworben haben.

21. Aus dem dargelegten Ideengange des Buches Job ist wohl zur Genüge ersichtlich, dass es ein einheitliches Werk ist, und dass (der Ansicht neuerer Exegeten entgegen) insbesondere die Reden Elius schon zur ursprünglichen Conception des Werkes gehören. — Über den Verfasser gibt es selbst keinen directen Aufschluss. Aus inneren Gründen muss man aber schließen, dass es in die Blütezeit der hebräischen Lehrpoesie, wahrscheinlich in die Zeit Salomons gehöre. — Aus der dichterischen Anlage des Buches kann man nicht schließen, dass Job nur eine fingierte Persönlichkeit sei. Bereits im alten Testament wird er mit historischen Persönlichkeiten, Noe und Daniel, zusammengestellt (Ezech. 14, 14 ff.) und ist darum als solche anzusehen. Der Apostel Jacobus (5, 11) stellt seine Geduld zugleich mit dem Leiden Christi als Vorbild hin. Job hat in der patriarchalischen Zeit gelebt, worauf die Lebensumstände Jobs und sein hohes

Alter, sowie besonders der Umstand hinweisen, dass der Verfasser jeden Anklang an das mosaische Gesetz streng vermieden hat. Er war ein Nomadenfürst im Lande Hus (Uz), welches nach der Tradition in der bei Damascus gelegenen Trachonitis zu suchen ist.[1])

Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 298 ff. Cornely, Introductio, II. 2. pag. 35 sqq. Knabenbauer, Beiträge zur Erklärung des Buches Job, „Zeitschrift für katholische Theologie" 1886, S. 418 ff. Von neueren Commentaren: Welte, Das Buch Job, Freiburg 1849. Zschokke, Das Buch Job, übersetzt und erklärt, Wien 1875. Knabenbauer, Commentarius in l. Job, Parisiis 1885. Haneberg, S. 360 ff. — Über die sehr schwierige Frage, ob und inwieweit die im Buche vorkommenden Reden als solche inspiriert seien, cf. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione, pag. 140 sqq.

[1]) Wenn diese Tradition der Wahrheit entspricht, so liegen selbstverständlich auch die drei 2, 11 genannten Wohnorte der Freunde Jobs in derselben Gegend. Vgl. darüber Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860, S. 94 f.

Fünfter Abschnitt.

Von der Theilung des Reiches bis zum Untergange des Reiches Juda.

§ 35.

Das getheilte Reich.

A. Die Theilung des Reiches.

1. Vom heilsgeschichtlichen oder theokratischen Standpunkte aus ist die Trennung des Reiches eine Strafe für die Sünden Salomons (vgl. III. Kön. 11, 9—13. 29—39), der historischen Entwicklung nach ist sie aber das Resultat der seit Jahrhunderten vererbten Eifersucht des Stammes Ephraim gegen Juda. — Der Patriarch Joseph war als Retter der Stammfamilie von Jacob durch einen besonderen, vielverheißenden Segen ausgezeichnet worden, den Ephraim, der so auffallend Bevorzugte (Gen. 48, 13—20), natürlich vor allem auf sich bezogen hat. Nach dieser von Moses (Deut. 33, 13—17) bestätigten Verheißung sollte er vorzüglich nach außen in die Breite gehen, an Überfluss der Volksmenge, an Reichthum und Macht sich hervorthun. Als besonderer Charakterzug dieses Stammes zeigten sich Selbstgefühl und stolze Empfindlichkeit, gepaart mit kriegerischem Muthe. Zu wiederholtenmalen während der Richterperiode wollte er vermeintliche Zurücksetzung mit dem Bruderkriege rächen (Richt. 8, 1; 12, 1). Die Erinnerung an die verheißene Segensfülle, die Thatsache, dass einer ihres Stammes, Josue, die neue Heimat erobert hatte, die günstige Lage in der Mitte des Landes, der mehrhundertjährige Besitz des Centralheiligthums in Silo und der eben erwähnte Charakterzug: all das wirkte zusammen, dass Ephraim den Primat Judas gering-achtete und schon früh das Bestreben äußerte, der Oberherrlichkeit Judas sich zu entziehen und selbst eine maßgebende Stelle einzunehmen.

Dabei durfte Ephraim auf die Hilfe der anderen Stämme hoffen, die sich wohl selbst durch die Bevorzugung Judas zurückgesetzt fühlen mochten und einer gewissen Eifersucht bereits unter David Ausdruck gegeben hatten (vgl. II. Sam. 19, 40 ff.).

Die Unzufriedenheit des Volkes mit dem Drucke der salomonischen Regierung nährte die Abneigung; in dem geächteten Jeroboam erstand ein Haupt der Empörung, und so bedurfte es nach dem Tode Salomons nur eines geringfügigen Anlasses, um die Trennung zur Thatsache zu machen. Als der neue König Roboam, anstatt den berechtigten Wünschen des Volkes nachzugeben, noch größere Belastungen in Aussicht stellte, trennten sich zehn Stämme unter Anführung Jeroboams und gründeten so ein neues Reich, welches sich geradezu „Israel“ nannte (III. Kön. 12, 1—24).

B. Das nördliche Reich.

2. Das nördliche Reich, dessen Hauptstadt anfangs Sichem (III. Kön. 12, 25), dann Thersa (14, 17; 15, 21) und seit Amri Samaria (16, 24) war, umfasste das westliche Chanaan von Ephraim bis zur Nordgrenze, das Ostjordanland mit Moab, war also bedeutend größer als der treu gebliebene Theil und wurde darum geradezu Israel genannt. Mit Rücksicht auf den wichtigsten Stamm, der die Lostrennung am meisten befördert hatte und wenigstens anfangs eine Art Hegemonie führte, erhielt es oft, besonders vom Propheten Oseas, den Namen Ephraim. Trotz seiner Ausdehnung gieng dieses Reich rasch dem Verfalle entgegen, wofür die Gründe sowohl auf religiösem als politischem Gebiete zu suchen sind.

3. Die religiösen Zustände des Reiches Israel waren von Anfang an sehr traurig. Schon Jeroboam vollzog im Interesse der Politik auch die religiöse Trennung von Juda. Um nämlich jede Verbindung mit diesem Reiche und besonders mit seiner Hauptstadt abzubrechen, sagte er sich vom gesetzlichen Cultus los. Er führte den dem Volke seit Jahrhunderten sympathischen Stierdienst ein, ließ hiefür an der Süd- und an der Nordgrenze des Reiches zu Bethel und Dan Cultusstätten bauen und stellte an ihnen auch eigene Priester an. Es ist immerhin möglich, dass der dogmatische Kern des Jahvecultus vorderhand unangetastet blieb und die Stierbilder nur Symbole des wahren Gottes sein sollten, aber es war die schiefe Bahn betreten, die früher oder später zum Polytheismus führen musste, dem endlich Israel auch erlegen ist. Darum gilt auch dem heiligen Geschichts-

schreiber in religiöser Hinsicht Jeroboam als typisch für seine Nachfolger, weshalb er sie fast durchwegs mit den Worten kennzeichnet: „Und er that Böses vor dem Herrn und wandelte in den Wegen Jeroboams, in seinen Sünden, wodurch er Israel verführt hat“ (III. Kön. 15, 26. 34; 16, 19 ꝛc.).

Noch viel schlechter wurde es unter der Dynastie Amri. Amris Sohn und Nachfolger Achab beschwor nämlich, gehetzt von seiner verkommenen Frau, der sidonischen Königstochter Jezabel, einen erbitterten Kampf gegen die Jahvereligion herauf. Jezabel setzte nämlich alles daran, den phönizischen Götzendienst, besonders den Baalscult in Israel zur Staatsreligion zu machen und ihm auch im Volke allgemeine Anerkennung zu verschaffen. In der Hauptstadt Samaria wurde dem Baal ein Tempel erbaut und dabei ein ganzes Heer von Götzenpriestern angestellt. Die Verehrer Jahves, besonders solche, die sich nicht scheuten, offen für die wahre Religion einzutreten, wurden aufs grausamste verfolgt, selbst dem Tode überliefert. Beim Wankelmuthe und der religiösen Gleichgiltigkeit des Volkes läſst sich denken, von welchem Erfolge das Auftreten Jezabels begleitet war. Aber je gefährlicher der Kampf gegen die Wahrheit, je allgemeiner der Abfall von ihr, desto großartiger gestaltete sich auch der Widerstand, den einzelne vom Geiste Gottes erfüllte Männer dem Strome des Verderbens entgegensetzten. Insbesondere waren es die zwei Propheten Elias und Elisäus, die der Herr als Führer der Reaction gegen das einreißende Verderben berief.

4. Elias. — Beseelt von verzehrendem Eifer für die Ehre Gottes, ausgerüstet mit einer ungewöhnlichen Wundergabe, die das Wohl und Wehe des ganzen Volkes in seine Hand legte, trat Elias unerschrocken vor König Achab hin und verkündete als Strafe für die herrschende Gottlosigkeit eine jahrelang währende Dürre. Dann floh er in ein Versteck am Bache Carith im Ostjordanlande, wo er wunderbar gespeist wurde. Als der Bach infolge der Dürre vertrocknet war, fand er unter Heiden, bei einer Witwe zu Sarepta im Sidonischen, eine sichere Zufluchtsstätte und vergalt der Witwe die Gastfreundschaft durch wunderbare Vermehrung der Lebensmittel und Wiedererweckung des verstorbenen Sohnes. War Israel durch furchtbare Züchtigung über die Gottheit Jahves und die Thorheit des Baalsdienstes belehrt worden, so sollte diese gemeinverständliche Unterweisung durch ein neues Wunder und durch eine Segenswirkung göttlicher Langmuth vollendet werden. Elias stellte sich wieder vor den König.

Zuerst gewann er auf dem Berge Carmel eine Probe, die zu dem Zwecke angestellt wurde, daſs sich der wahre Gott durch Verzehrung des ihm geweihten Opfers in Feuer kundgebe; sämmtliche dabei anwesende Baalspriester wurden ermordet. Dann rief Elias reichlichen Regen über das dürre Land herab. Auch als Spender irdischen Segens fand der Prophet am königlichen Hofe keine Gnade.

Er musste wieder fliehen und kam lebensmüde ob der Erfolglosigkeit seines Eifers am Berge Horeb an, wo er neue Offenbarungen des Herrn erhielt. Er sollte Hazael über Syrien, Jehu über Israel zu Königen salben, damit sie mit der Schärfe des Schwertes am abtrünnigen Volke und am Hause Achabs das Strafgericht vollzögen. Zum Nachfolger in der prophetischen Wirksamkeit bestimmte der Herr den Elisäus, den sich Elias alsbald zum ständigen Begleiter und Schüler machte. Von jetzt an trat er nur mehr selten auf. Die von Achab an Naboth verübte Ungerechtigkeit gab ihm Veranlassung, dem königlichen Hause endgiltig Gottes Strafe zu verkünden. Auch dem Könige Ochozias war er nur ein Unglücksprophet. Wunderbar wie sein Wandel auf der Erde war auch das Hinscheiden von derselben. Im Angesichte seines Schülers Elisäus wurde er von einem feurigen Wagen in Sturm und Ungewitter der Erde entrückt (III. Kön. 17—IV. 2). Elias hat in der allergefährlichsten Zeit des Reiches Israel, in der die mosaische Religion dort unterzugehen drohte, mit einem Feuereifer wie kein anderer für deren Erhaltung gekämpft und gilt darum mit Recht an der Seite Mosis als Hauptvertreter des Gesetzes, genauer als Vertreter des prophetischen Wirkens zugunsten des von Moses vermittelten Gesetzes. Als Herold der göttlichen Strafgerechtigkeit steht er Henoch zunächst, mit dem er das Endschicksal theilte. Die Himmelfahrt des Elias hat die Tradition immer dahin gedeutet, dass er mit Henoch für den Tod aufbewahrt sei, um als Vorläufer Christi noch einmal Zeugnis zu geben und dann für ihn zu sterben. Wie es eine zweifache Erscheinung Christi gibt, die erstere zur Gnade, die zweite zur gerechten Vergeltung, so auch eine doppelte Ankunft des Elias. Die erstere ist erfolgt durch den mit seinem Geiste erfüllten Johannes den Täufer; Elias wird aber nach der Auffassung der heiligen Väter in eigener Person die zweite Ankunft Christi verkünden.

Elisäus. — Elisäus war der Erbe des Geistes und der Aufgabe des Elias. Dieser ließ seinem Schüler als Sinnbild des prophetischen Geistes seinen Mantel zurück, ja sagte ihm das doppelte Maß seines eigenen Geistes zu. Was Elias begonnen, führte Elisäus wacker und unerschrocken fort. Auch seine Wirksamkeit besteht viel mehr in Thaten als in Worten. Ebenso zahlreich wie außerordentlich sind seine Wunder, die er meist zum Nutzen einzelner Israeliten oder des Volkes, aber auch für Ausländer gewirkt hat, um dadurch die Macht und Güte des wahren Gottes zu bezeugen. Er weissagte den Sieg der vereinigten Könige Joram von Israel und Josaphat von Juda über Moab (IV. Kön. 3) und erwarb sich durch sein patriotisches Wirken auch bei Hofe das größte Ansehen. Doch konnte er die Züchtigung des schuldigen Volkes und besonders der lasterhaften Dynastie Amris nicht aufhalten; er musste vielmehr für beide den Rächer bestellen. Über Auftrag Gottes salbte er Jehu zum Könige von Israel und Hazael zum Könige von Syrien. Auch bei den Königen des Hauses Jehu stand der Prophet in hohem Ansehen; Joas besuchte ihn auf seinem Sterbebette und erhielt von ihm die tröstliche Weissagung eines mehrfachen Sieges über Syrien. Die Wunderkraft des Propheten war sogar nach seinem Tode noch wirksam, indem durch Berührung mit seinem Leichname ein Todter zum Leben erweckt wurde (IV. Kön. 3—13).

5. Die Wirksamkeit dieser zwei großen Propheten blieb nicht ohne Folgen. Jehu rottete nämlich die Hauptstütze des Baalsdienstes, das ganze Haus Achabs, aus und ließ auch sämmtliche Priester und Verehrer Baals umbringen (IV. Kön. 9, 7—10, 28). Von der gesetz-

lichen Religionsübung war aber auch bei ihm keine Rede; der Stierdienst wurde neuerdings zur Staatsreligion erhoben (V. 29), weshalb es von den folgenden Königen wieder heißt: „Sie wandelten in den Wegen Jeroboams.“ Dies genügte, um dem heidnischen Wesen in Israel zum Durchbruche zu verhelfen, wozu auch die von den Propheten so ernst gerügte beständige Anlehnung an heidnische Mächte beigetragen hat. Zuletzt erhoben sich noch die Propheten Oseas und Amos gegen das vielseitige, fast unergründliche Verderben, von dem alles ergriffen war, nicht mehr sofast, um ihm zu steuern, sondern um als unabwendbare Strafe den Verlust der politischen Selbständigkeit und das Exil zu verkünden. Auch der Verfasser der Königsbücher stellt in einer längeren Betrachtung (IV. 17, 7—23) den Untergang des Reiches als verdiente Strafe für den Abfall von Gott und die Missachtung seiner Offenbarungen hin.

6. Auch für die Entwicklung des Staatswesens konnte dem nördlichen Reiche von Anfang an nur ein sehr ungünstiges Prognostikon gegeben werden. Denn es mangelte das Fundament dauerhafter Staatsordnung, eine rechtmäßige Dynastie, welche, nicht sofast auf die Waffen, als vielmehr, auf die Liebe und das Vertrauen der Unterthanen gestützt, die Reichsinteressen hätte fördern können. Darum kamen die inneren Wirren nie zur Ruhe. Neun Dynastien mit neunzehn Königen folgten in der verhältnismäßig kurzen Zeit des Bestandes auf einander, und von diesen Königshäusern sah nur eines (Jehu) fünf, eines (Amri) vier seiner Glieder auf dem Throne. Einige Dynastien sind nur durch je einen König vertreten; darunter haben Sellum nicht mehr als einen Monat, Zambri gar nur sieben Tage regiert. Dieser beständige Wechsel war zugleich eine Kette von Soldaten-Verschwörungen, Palastrevolutionen und anderen Verbrechen.

7. Ein ähnlicher Geist beherrschte die äußere Politik; Feindschaft gegen das Bruderreich im Süden und Anlehnung an die heidnischen Weltreiche sind der eigentliche Charakterzug derselben. — Schon bei der Trennung des Reiches drohte ein Krieg mit Juda, da Roboam die rebellischen Stämme unterjochen wollte; es gelang jedoch dem Propheten Semeja, den Streit zu schlichten, aber nur für den Augenblick. Die heilige Schrift weiß über die ersten 50 Jahre nichts zu berichten als: „Und es war Krieg zwischen Roboam und Jeroboam, zwischen Abiam und Jeroboam, zwischen Asa und Baasa alle Tage“ (III. Kön. 14, 30; 15, 6. 7. 16). Diese Kriege wurden mit wechselndem Glücke geführt. Durch das gespannte Verhältnis im

Süden sah sich Israel veranlasst, gegen Norden (Syrien) sich den Rücken zu decken.[1]) Darum schloss bereits Baasa mit Benadad I. ein Bündnis. Von jetzt an gab es auch mit diesen nördlichen Nachbarn Verwicklungen, die von Zeit zu Zeit durch kurz dauernde Freundschaften unterbrochen wurden. Schon Baasa musste den Rücktritt Benadads vom Bündnisse erleben und ihn auf der Seite Judas kämpfen sehen.

Ein Umschwung in den Beziehungen mit Juda trat auffallenderweise gerade unter der Dynastie Amri ein. Obwohl Ausbildung des schärfsten Gegensatzes gegen die Religion des südlichen Reiches sozusagen das Regierungsprogramm dieser Dynastie war, bestand unter ihr ein friedliches, mitunter fast herzliches Verhältnis mit Juda. Wohl die gemeinsame, von Syrien drohende Gefahr hatte die Feinde zu Freunden gemacht. Die Syrerkriege dauerten auch unter der Dynastie

---

[1]) Syria, im Hebräischen ᵓaram, wurde zunächst das ganze Ländergebiet auf beiden Seiten des mittleren Euphrat, nach Westen bis zur Küste von Cilicien und Phönicien, genannt (V. B C b c d). Durch Zusätze unterschied man die einzelnen Theile dieses Gebietes, z. B. ᵓaram dammešeq (Syria Damasci), ᵓaram sôbâ im Norden, ᵓaram maᵓakhâ zwischen Damascus und Chanaan (III. Be), ᵓaram nacharaim, Mesopotamien. Sehr häufig bezeichnet Aram für sich allein den westlichen Theil des ganzen Gebietes oder das eigentliche Syrien. In der biblischen Geschichte spielt unter den syrischen Reichen Damascus die hervorragendste Rolle. Früher in Abhängigkeit von dem großen Staate Zoba, wurde es durch David Israel tributpflichtig. Allein bereits vor der Trennung des Reiches erhob es Razon zu einem selbständigen Königthum. In der Folge erscheint es an der Spitze von 32 kleineren syrischen Staaten (vgl. III. Kön. 20, 1. 16) beständig bald mit den südlichen Nachbarn Israel und Juda, bald mit Assyrien in Krieg verwickelt. Die in der Bibel erwähnten Nachfolger Razons sind Benadad I. (III. Kön. 15, 18), Benadad II., welcher die mit ihm verbündeten Könige entthronte und ebensoviele Statthalter einsetzte, überhaupt dem Reiche bedeutendes Ansehen verschaffte (20, 1. 24), Hazael (IV. Kön. 8, 15), Benadad III. (13, 24), Rasin (15, 37). Drei von diesen Königen werden auch in den assyrischen Inschriften aufgeführt, nämlich Benadad II. (mit dem Namen Dadidri = Hadadezer), sein Nachfolger Hazailu und Rasunnu. Hadadezer wurde bei Karkar als Bundesgenosse Achabs von Salmanassar II. besiegt (854). Derselbe Großkönig brachte auch Hazael wiederholte Niederlagen bei. Rasin erscheint 739 (738) auf der Tributliste Tiglath-Pilesars II. Das Bündnis mit Phacee von Israel gegen Achaz (vgl. n. 13. § 40. n. 6) besiegelte den Untergang des Reiches. In Ergänzung des biblischen Berichtes melden die Keilschriften, dass Tiglath-Pilesar während der zwei Jahre 733 und 732 Damascus belagert habe. Die Stadt wurde erobert, Rasin getödtet, die Bewohner traf das Los der Verbannung in assyrische Lande (IV. Kön. 16, 9). — Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 195 ff., 206 ff., 252 ff., 258 ff.

Jehu fort. Israel wurde dabei immer mehr gedemüthigt, besonders unter Joachaz durch die Könige Hazael und Benadad III. (IV. Kön. 13, 3. 4. 7. 22). Unter Joas erholte sich das Reich wieder gemäß der Weissagung des sterbenden Elisäus (V. 14 ff.); der thatkräftige Jeroboam II. verschaffte ihm sogar Macht und Ansehen. Er besiegte die Syrer vollständig und brach auch die Macht der Moabiter, die nach dem Tode Achabs die Selbständigkeit errungen hatten (IV. Kön. 1, 1); dadurch erweiterte er das Reich, wie es der Prophet Jonas geweissagt hatte, fast bis zum Umfange, den es bis unmittelbar nach der Trennung gehabt hatte (14, 25 ff.).

8. Aber inzwischen war dem Reiche ein neuer Feind und damit eine viel größere Gefahr erwachsen, nämlich Assyrien. Bereits Achab hatte die Bedeutung Assyriens für Westasien erkannt und seine alles erdrückende Macht erfahren. Unter dem Eindrucke der von dieser Seite drohenden Gefahr schloss er auf kurze Zeit mit Syrien und anderen Reichen ein Schutz- und Trutzbündnis gegen Assyrien; die vereinigten Fürsten verloren jedoch gegen den König Salmanassar II. die Schlacht bei Karkar (854).[1] Jehu finden wir 842 auf der Tributliste desselben assyrischen Königs. Wahrscheinlich hatte er sich unter den Schutz dieses Königs gestellt, um sich leichter Syriens erwehren zu können. Beiläufig hundert Jahre später begann Assyrien eine zielbewusste Einmischung in die Verhältnisse Israels, der dieses Reich 722 erlegen ist.[2])

C. Das Reich Juda.

9. Den eigentlichen Kern des südlichen Reiches bildete der Stamm Juda (III. Kön. 11, 36; 12, 20), nach welchem dasselbe auch benannt wurde. Außerdem blieb noch ein großer Theil von Benjamin dem Hause Davids treu; ferner gehörten mehrere Gebiete von Simeon, Dan und ganz Edom dazu. Aber selbst von diesem beschränkten Gebiete gieng im Laufe der Zeit noch manches Stück verloren.

Die inneren Zustände des Reiches waren in mehrfacher Hinsicht günstiger als in Israel. Vor allem hatte Juda das Glück einer rechtmäßigen Dynastie, in welcher sich die Königswürde nach dem vom Volke anerkannten Rechte der Erbfolge fortpflanzte. Dadurch waren ihm auch jene Greuelthaten erspart, die den häufigen Thronwechsel in Samaria begleitet haben. Nur die Verschwägerung

---

[1]) Zu den Jahreszahlen vgl. S. 352, Anm. 3.

[2]) Das Nähere siehe n. 13.

mit der Familie Achabs ließ das davidische Haus ähnliche Scenen erleben (vgl. II. Paral. 21, 4; 22, 10; 23, 14. 15).

Auch in religiöser Hinsicht war es im Süden ungleich besser bestellt. Das Gebiet war lange nicht so wie der Norden heidnischen Einflüssen ausgesetzt. Der religiöse Untergrund des davidischen Erbkönigthums war eine feste Stütze der Anhänglichkeit an Jahve und sein Gesetz; die Einheit des religiösen und politischen Centrums wies beständig auf den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Staatsinteressen hin, der Tempel mit dem geregelten Gottesdienste und der zahlreichen Priesterschaft übte eine große Anziehungskraft auf das ganze Volk aus, außerdem traten im Süden, als dem „Reiche Gottes“ (II. Paral. 13, 8), viel öfter die Propheten als Wächter des Gesetzes auf. Aber auch in Juda konnte der religiöse Verfall für die Dauer nicht aufgehalten werden, wovon die Hauptschuld gerade jene trifft, die den Beruf und die Macht in sich vereinigten, um der Theokratie zum Siege zu verhelfen. Die heiligen Geschichtsbücher erheben in einemfort gegen die Könige die Klage, dass sie die Höhen bestehen ließen. Es ist damit jede dem gesetzlichen Centralismus widersprechende Gottesverehrung gemeint, wie sie vielfach auch nach dem Tempelbaue noch geübt wurde. Mit besonderer Vorliebe dienten freilich die Hügel als Cultusstätten. War es immerhin der wahre Gott, dem der Höhendienst geweiht war, so gab es doch immerhin eine Menge Baalshöhen, auf denen eigentlicher Götzendienst getrieben oder doch Jahvecult mit Baalscult vermengt wurde. Lange Zeit hindurch blieben die von Salomon gebauten Götzenaltäre bestehen, nicht bloß als Ärgernis für das Volk, sondern auch als Gelegenheit, ungestraft ein schlechtes Beispiel nachzuahmen. Eine andere Schattenseite, die recht bald hervortrat und auch für die Religion äußerst bedenkliche Folgen hatte, war die Anlehnung an die heidnischen Mächte; denn damit fand umso leichter auch heidnisches Wesen in Juda Eingang.

König Asa, dessen Regierung die heilige Schrift sonst großes Lob spendet, war seit der Verbindung mit Syrien ein gewaltthätiger Herrscher, der sich sogar am Propheten Hanani vergriff. — Sein Nachfolger Josaphat war ein sehr frommer König und entwickelte auf religiösem Gebiete eine ausgedehnte Reformthätigkeit (II. Par. 17, 3 ff.; 19, 3 ff.), aber er unternahm den äußerst verhängnisvollen Schritt, dass er sich mit Achab in ein Bündnis einließ und sogar seinen Sohn und Thronfolger Joram mit der Tochter Achabs, Athalia, verehelichte. Dadurch wurde eine Periode religiöser und sittlicher Ver-

wilderung eingeleitet. Von Joram und seinem Nachfolger Ochozias meldet die heilige Schrift, dass sie in den Wegen Achabs gewandelt seien (IV. Kön. 8, 18. 27), und gibt wiederholt die Verschwägerung mit dem Hause Achabs als Grund davon an. Durch die unmenschliche Grausamkeit der Athalia wäre bei einem Haare das ganze Königshaus ausgerottet worden. Joas, der allein ihrer Wuth entgangen war, unternahm, geleitet von seinem Erzieher, dem Hohenpriester Jojada, eine weitgreifende, religiöse Erneuerung. Auch seine Nachfolger, Amasias und Azarias, haben einen hoffnungsvollen Anlauf gemacht; aber alle drei sind später ihren Vorsätzen untreu geworden und haben den heiligen Geschichtsschreibern zu bitteren Klagen Anlass gegeben. Joas hatte sogar den Sohn seines Retters, den Hohenpriester Zacharias, ermorden lassen, fiel aber dafür einer Verschwörung zum Opfer und wurde nicht einmal in den Königsgräbern beigesetzt. — Von den späteren Königen suchten noch Ezechias und Josias den religiösen und sittlichen Verfall aufzuhalten. Auch sandte der Herr einen Propheten nach dem anderen, um Volk und Könige zu ermahnen, zu warnen und ihnen drohende Strafgerichte zu verkünden; allein vergeblich. Gegen eine Gottlosigkeit, wie sie z. B. in König Achaz verkörpert war, konnte das prophetische Wort und gegen das allgemein sittliche Verderben der letzten Zeit auch die aufrichtige Reformthätigkeit eines Josias nicht mehr aufkommen.

10. Die politische Entwicklung des Reiches Juda war nach den Gesetzen des alttestamentlichen Pragmatismus im allgemeinen schon durch den religiösen Niedergang gegeben. Von diesem Gesichtspunkte stellen auch die biblischen Geschichtsschreiber den Gang der Ereignisse dar. So wurde bereits Roboam durch den wahrscheinlich von Jeroboam veranlassten Einfall des egyptischen Königs Sesac gezüchtigt (III. Kön. 14, 25. 26). Auch der unglückliche Ausgang so mancher Kriege mit Israel diente als Strafe der Untreue gegen den Bundesgott. — Unter Josaphat erlebte das Reich vorübergehend glückliche Zeiten. Aber infolge der Verschwägerung mit dem Hause Achabs wurde es in verschiedene Händel verwickelt. So sank es immer mehr in die frühere Schwäche zurück. Unter Joram, dem Sohne Josaphats, machten die Philister in Verbindung mit arabischen Beduinen einen Einfall in Juda und brandschatzten sogar Jerusalem; auch fielen die Edomiter ab (II. Paral. 21, 8—17). Amasias besiegte sie zwar wieder und nahm ihre Hauptstadt ein, allein unter Achaz erlangten sie endgiltig ihre Selbständigkeit. Zweimal noch, unter Azarias und Ezechias, und zwar beidemale im

Zusammenhange mit der Gesetzestreue dieser Könige, gelangte das Reich zu Macht und Ansehen. Nach dem Tode des Ezechias aber eilte das jüdische Staatswesen mit raschen Schritten der Auflösung entgegen, zumal sich den oben erwähnten religiösen und moralischen Gebrechen jetzt mehr denn je Anlehnung an heidnische Weltreiche beigesellte. Endlich traf auch Juda das Schicksal Israels. Passend hat der Verfasser der Königsbücher in seiner Reflexion über den Untergang Israels beide Reiche zusammengenommen: „Auch Juda hielt nicht die Gebote Jahves, seines Gottes, sondern wandelte die bösen Wege Israels. Deshalb hat der Herr den ganzen Samen Israels verworfen und sie in die Hände der Zerstörer gegeben und vollends verworfen aus seinen Augen"[1]) (IV. Kön. 17, 19. 20).

D. Assyrien und Babylonien.[2])

11. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts traten Israel, ein Jahrhundert später auch Juda in innige Beziehung zum assyrisch-babylonischen Weltreiche, weshalb ein Blick auf die Geschichte desselben umso nothwendiger ist, als die Aufdeckung derselben den Gang der Königsgeschichte von Israel und Juda in vielen dunklen Punkten aufgehellt hat.

Das mit den Namen „Assyrien" und „Babylonien" bezeichnete Gebiet erstreckt sich vom persischen Meerbusen nordwestlich bis zum armenischen Hochlande hinauf. Es ist seiner ganzen Länge nach von den zwei Flüssen Euphrat und Tigris durchströmt. Beide Flüsse entspringen im armenischen Gebirge, der Tigris in nächster Nähe des Euphrat. Dann gehen sie bis auf 370 *km* auseinander, kommen dann auf 50 *km* einander nahe, entfernen sich wieder auf fast 200 *km* und vereinigen sich endlich zu einem Strome, der noch 150 *km* bis zum persischen Meerbusen zurücklegt. Dieses eigenthümliche Flusssystem hat es dem Genie und Fleiße der Menschen schon vor Jahrtausenden ermöglicht, Mesopotamien zu einem der ersten Culturländer umzuschaffen. Das Land hat zwar von Natur aus einen sehr ertragsfähigen Boden, aber die ungeheure Hitze und Trockenheit machen ihn für den größten Theil des Jahres zur Einöde, während die Überschwemmungen im Frühlinge und Herbste ungesunde Lachen und Moräste zurücklassen. Diese Ungunst der Natur wurde durch die Canalisierung des Landes überwunden und der Bevölkerung sogar dienstbar gemacht. Ein ausgedehntes Netz zahlloser Canäle überzog die ganze Ebene, führte die Wasser der durch den schmelzenden Schnee des Hochgebirges und durch Regen angeschwellten Flüsse den entlegensten Theilen zu und machte so eine dem Klima angepasste Bewässerung des Bodens möglich. Mehrere

---

[1]) Die Geschichte Judas in den letzten zwei Jahrhunderten ist § 40 und § 41 ausführlicher behandelt.

[2]) Vgl. besonders Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen, IV. Aufl., Freiburg 1891.

Canäle verbanden beide Ströme derart mit einander, dass im Norden das Wasser vom Euphrat in den Tigris, im Süden vom Tigris in den Euphrat geleitet werden konnte. Eine solche Culturarbeit, die ihresgleichen vergeblich sucht, konnte nur durch eine ebenso dichte als strebsame Bevölkerung unter Leitung einer sehr ausgebildeten Staatsgewalt geleistet werden, weshalb das Land wieder zur Einöde wurde, als im Laufe der Jahrhunderte ein arbeitsscheues Nomadengeschlecht an die Stelle des ehemaligen Culturvolkes trat.[1])

Ein Volk, welches zu einer solchen Riesenarbeit die Kraft in sich fühlte, war auch zu anderen großen Werken fähig. Thatsächlich treten uns auf diesem Boden schon in sehr früher Zeit eine großartige Bauthätigkeit, reges wissenschaftliches Streben, Ausbildung der Literatur und der Kunst und besonders eine staunenswerte Entfaltung staatlicher Macht entgegen. Die Wiege dieser Cultur war der Süden des Landes, Babylonien, das Sennaar der Bibel.

In der ältesten Zeit, mit der unsere Kenntnis des Landes beginnt, lebten dort zwei ganz verschiedene Volksstämme zusammen, die Assyrer, so genannt, weil sie zuerst in Assyrien, wohin ein Theil vom Süden ausgewandert war, mit den westlichen Völkern in Berührung kamen, und die Accadier. Die ersteren waren semitischer, die letzteren chamitischer Abstammung (Cuschiten). Beide Stämme hatten ihre eigene Sprache; die Assyrier einen dem Hebräischen nahe verwandten semitischen Dialect, die Sprache der Accadier[2]) gehörte dem turanischen Sprachstamme an, dessen charakteristisches Merkmal die Agglutinierung ist, d. h. die grammatischen Verhältnisse werden durch lose Anhängung von Partikeln an unveränderliche Wurzeln ausgedrückt. Für diese Sprache besaßen die Accadier schon in grauer Vorzeit eine eigenartige Bilderschrift. Als im Laufe der Jahrhunderte die Accadier in den Assyrern aufgiengen, kam ihre Sprache außer Gebrauch, ihre Schrift aber blieb erhalten, denn sie war bereits von den Assyrern für ihre eigene Sprache adoptiert worden. Die Schrift selbst hat auch ihre Geschichte. Abgesehen davon, dass bei der allmählichen Übertragung auf das Assyrische aus der ursprünglichen Bilderschrift theilweise eine Lautschrift wurde, hat sich auch ihre Form verändert. Wohl unter dem Einflusse des Schreibmaterials (die Babylonier schrieben mit einem harten Stift in weichen Thon, der dann gebrannt wurde) wurden krumme Linien vermieden und gerade Striche mit Ecken vorgezogen. Noch später wurde ein Strich in Keilform als einheitliches Element angenommen und jedes Schriftzeichen durch Zusammensetzung solcher Keile gebildet, weshalb die assyrische Schrift Keilschrift genannt wird.[3]) Der Thon, auf den die Babylonier schrieben, war entweder zu Täfelchen oder zu

[1]) Vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien, S. 5 ff.

[2]) Über die Sprache der Accadier vgl. Hommel, Geschichte Assyriens und Babyloniens, S. 244 ff. Die einheimischen Urkunden sprechen häufig von „Sumer und Accad". Damit sind zwei Landschaften in Babylonien und deren Bewohner gemeint. Einige Forscher finden durch diese Benennung die Semiten und Chamiten auseinandergehalten. Nach anderen Gelehrten aber beziehen sich beide Namen auf denselben chamitischen Volksstamm und bezeichnen nur dialectische Verschiedenheiten innerhalb desselben.

[3]) Über die historische Entwicklung der Keilschrift vgl. Hommel, a. a. O. S. 35 ff.

Cylindern und Prismen geformt. Auch wurden (in Assyrien) mit Vorliebe die Fußböden und Alabasterverkleidungen der königlichen Prunkgemächer, die Flächen der Bildwerke ꝛc. mit Keilschrift versehen. In den unter ihrem eigenen Schutte vergrabenen Städten Mesopotamiens ist uns ein ungeheures Material literarischer Werke aufbewahrt worden, das, seitdem die Entzifferung der Keilschrift gelungen ist, unsere Kenntnis des Alterthumes (auch des biblischen) von Jahr zu Jahr mehr bereichert. Für die biblische Geschichte kommen besonders die „Reichsannalen“ meist auf Cylindern und Prismen aus Thon, die „Prunkinschriften“ auf den Wänden und den Fußböden der assyrischen Paläste, sowie eigentliche „historische Werke“ und Auszüge daraus (z. B. die „babylonischen Königslisten“ und die „babylonischen Chroniken“) in Betracht.[1])

12. In den einheimischen Berichten findet sich für das ganze Land keine eigene Benennung. Assur ist darin der Name für das eigentliche Assyrien, ein ziemlich beschränktes Gebiet am Ostufer des Tigris im nordöstlichsten Theile von Mesopotamien, während der südlichste Theil mat Caldiai (Land der Chaldäer) genannt wurde. Die späteren Herrscher fassten den ganzen Ländercomplex in ihrem Titel: „Könige der vier Himmelsgegenden“ zusammen. Die früheren Könige nannten sich „Könige von Sumer und Accad“. Außerdem wurden einzelne kleine Reiche nach den Städten benannt, in denen ihre Könige residierten.

Die ersten Städte wurden im Süden (Babylonien) gegründet. Die Keilinschriften erwähnen in Übereinstimmung mit der Bibel unter anderen: Ur, Larsa (Ellassar (?) Gen. 14, 1), Sippara (Sepharvaim, IV. Kön. 17, 24), Babel, Uruk (Erech, Gen. 10, 10). Wenn die Bibel meldet, dass der Cuschite Nemrod einige von diesen Städten gegründet habe, so wird auch dies insoferne von den Keilinschriften bestätigt, als sie berichten, dass in ältester Zeit ein cuschitischer Volksstamm dort sesshaft war und den Semiten die Cultur vermittelt hat. — Vom Süden aus erhielt der nördliche Theil Bevölkerung und Cultur. Die älteste Stadt war Assur (an der Mündung des „kleinen Zab“ in den Tigris); später wurden nördlich davon Ninive (ninua), Rechoboth-Ir (Stadtgassen, plateae civitatis), Chale (kalah) und Resen (risini) gegründet. Durch die Verbindung der vier letztgenannten Städte erwuchs im Laufe der Zeit das spätere Ninive, „die Großstadt“ (IV. B. d., V. Nebenkarten; vgl. Gen. 10, 11. 12; Jon. 3, 3).

In welche Zeit diese ersten Staatengründungen fallen, ist noch nicht festgestellt; jedenfalls haben bereits gegen Ende des vierten

---

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 140 ff.

Jahrtausends v. Chr. im Süden mehrere von einander unabhängige kleine Königreiche bestanden. Gegen Ende des dritten Jahrtausends war Babylonien eine Provinz von Elam.[1]) Der Herrschaft der kleinen Fürsten machte Chammuragas ein Ende, der als der eigentliche Begründer des babylonischen Reiches anzusehen ist, indem er seine Herrschaft auch über ganz Mesopotamien und einen Theil von Elam ausdehnte und Babel zur Hauptstadt seines Reiches erkor.

13. In politischer Hinsicht hat sich Assyrien anfangs als monarchischer Staat unabhängig vom südlichen Stammlande entwickelt; es ist aber schon frühzeitig damit in Beziehungen getreten. In der Mitte des zweiten Jahrtausends waren beide Reiche durch ein Bündnis verknüpft, hauptsächlich zur Abwehr der ihnen von Egypten her drohenden Gefahr. Als aber Ninive rasch aufzublühen und mit Babylon zu wetteifern begann, schlug die Freundschaft in Eifersucht um, indem beide Reiche einander die Herrschaft über das ganze Gebiet abzuringen suchten. Seit dieser Zeit bestand eigentlich nur mehr ein Reich; nur sein Centrum war bald im Süden, bald im Norden, je nachdem Babylon oder Ninive vorübergehend die Oberherrlichkeit errang. Nur vorübergehend wurden diese Kämpfe, die besonders heftig seit 1050 bis ins 8. Jahrhundert mit abwechselndem Glücke hin- und herwogten, durch Frieden und gegenseitige Schonung unterbrochen. Im großen und ganzen war das Kriegsglück mehr auf Seite Assyriens, das überhaupt viel mehr Eroberungspolitik getrieben hat als Babylon. Darum kam auch Assyrien früher als Babylon mit dem Westen, insbesondere mit Chanaan, in Berührung. Bereits Tiglath-Pilesar I. hatte um die Wende des 12. Jahrhunderts ganz Syrien unterworfen; die Schwäche seiner Nachfolger gab aber diese Erfolge preis. Mit dem neuen Aufblühen der assyrischen Macht unter Asurnazirabal (884 bis 860) nahmen die Heereszüge nach dem Westen wieder ihren Anfang. Unter seinem Sohne und Nachfolger Salmanassar II. (860—824) trat Assyrien (soviel wir wissen) das erstemal in Beziehung mit Israel. Er brachte nämlich der Coalition der syro-phönizischen Fürsten, der auch Achab beigetreten war, in der Nähe von Karkar eine entscheidende Niederlage bei (854). Zwölf Jahre später besiegte er wiederum ein syrisches Heer (unter Hazael) und empfieng infolgedessen von mehreren Fürsten, darunter auch von Jehu, reichen Tribut (842). In der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts sank das Reich wiederum, womit wohl die Blüte Israels unter Jeroboam II.

[1]) Vgl. § 13. n. 7.

zusammenhängt. Einen neuen Aufschwung nahm es unter Tiglath-Pilesar II. (III.) (745—727), von welcher Zeit an die Geschicke Israels mit Assyrien aufs innigste verknüpft sind. Menahem stellte sich nämlich unter Schutz und Oberhoheit dieses Königs[1]), um durch assyrische Waffen sich auf dem Throne halten zu können (IV. Kön. 15, 19. 20). Sein zweiter Nachfolger Phacee scheint das Gefahrvolle dieser neuen Freundschaft erkannt zu haben. Um ihr zu begegnen, schloss er mit dem ehemaligen Erbfeinde Syrien ein Schutz- und Trutzbündnis; beide wandten sich, von Edom unterstützt, zunächst gegen Juda. Wahrscheinlich sollte beim unvermeidlichen Kampfe gegen Assyrien, wobei alles auf die Mithilfe Egyptens ankam, eine ausgedehnte, ununterbrochene Phalanx vom Euphrat bis über den Nil hinaus hergestellt und zu diesem Zwecke das der Vereinigung nicht geneigte davidische Haus, gleichsam der trennende Keil, herausgetrieben werden. Achaz aber rief den Tiglath-Pilesar zuhilfe, welcher der Bitte seines neuen Schützlings bereitwillig Gehör schenkte. Sowohl Galiläa

[1]) Dabei ist vorausgesetzt, dass der IV. Kön. 15, 19 erwähnte „Phul, König der Assyrer“, mit Tiglath-Pilesar II. identisch sei. Der citierte Vers hat lange Zeit als eine crux exegetica gegolten und zu mühevollen Untersuchungen Anlass gegeben, weil die keilschriftlichen Listen der assyrischen Herrscher keinen König mit Namen Phul anführen. Es blieb darum nichts anderes übrig, als entweder in den Listen eine Unterbrechung anzunehmen und den Phul der dadurch übergangenen Zwischenzeit zuzuweisen (was besonders Oppert im Interesse der Chronologie gethan hat [vgl. § 37. n. 6.]) oder „Phul“ als zweiten Namen eines in den Listen erwähnten Königs anzusehen. Fast allgemein wird jetzt Phul mit Tiglath-Pilesar identificiert und angenommen, dass dieser König von Haus (Babylonien) aus und als König von Babylon Phul (Pulu) geheißen und erst in Assyrien (dessen Thron er als Usurpator an sich riss) sich den Namen Tiglath-Pilesar gegeben habe. Ein Phul (Phulus) wird in den Fragmenten des Berosus als König der Chaldäer (von Babylon) angeführt, offenbar derselbe, den der ptolomäische Canon mit einem häufigen Lautwechsel Porus (Πῶρος) nennt und mit Chinzir [Ukin-zir] (731—727) regieren lässt. Eine der § 35. n. 11 erwähnten babylonischen Königslisten weist nur die letzten zwei dieser Jahre dem Pulu, die früheren dem Ukin-zir zu. Thatsächlich nannte sich Tiglath-Pilesar „König von Chaldäa“, auch starb er in demselben Jahre 727, in welchem der babylonische König Phul zu regieren aufhörte. Noch genauer berichtet eine der ebenfalls (a. a. O.) erwähnten babylonischen Chroniken, dass Tiglath-Pilesar den Ukin-zir im dritten Jahre seiner Regierung gestürzt und selbst den Thron von Babel bestiegen habe, aber nach zwei Jahren schon gestorben sei. Durch diese letztere Notiz ist die Identität der in Frage stehenden Könige fast bis zur Gewissheit erhärtet.

Vgl. Schrader, a. a. O. S. 227 ff. Lederer, a. a. O. S. 91 ff. Kaulen, a. a. O. S. 154 f., 221. Vigouroux, IV., S. 74 ff. Brunengo, L'impero di Babilonia, I., pag. 455 sqq.

als das Ostjordanland wurden Assyrien einverleibt (734), und Phacee selbst fiel der assyrischen Einmischung zum Opfer (15, 29; 16, 5 ff.). Um den Preis der Anerkennung assyrischer Oberhoheit kam Oseas (730—722) auf den Thron. Als aber auch er die beengenden Fesseln assyrischer Freundschaft sprengen wollte und mit Egypten in Verbindung trat, zog Salmanassar IV. (727—722) gegen Samaria, starb jedoch während der über zwei Jahre dauernden Belagerung (17, 2—6). Von seinem Nachfolger Sargon II. (722—705) wurde die Stadt erobert und so dem südlichen Reiche ein Ende gemacht (722).

Der Name Sargon war ehedem nur aus Is. 20, 1 bekannt. Die Ausgrabung des von ihm gebauten Palastes hat uns die genaueste Kenntnis seiner sehr bewegten Regierung vermittelt. In die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts entfallen die erbittertsten Kämpfe mit Babylon, wo besonders Merodach-Baladan ein unabhängiges Reich gründen wollte.[1]) Nachdem schon Tiglath-Pilesar II. Juda tief gedemüthigt hatte, erfolgte unter Sennacherib (705—681) der erste heftige Zusammenstoß mit dem südlichen Reiche.[2])

Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 196 ff. Die Artikel: „Assyrien und Babylon" im Kath. Kirchenlexikon, I., 1511 ff., 1805 ff. Vigouroux, IV., S. 17 ff.

---

§ 36.[3])

Synchronistische Übersicht der Geschichte der Königreiche

Juda	und	Israel.
1. Roboam (981—965) führte zum Schutze seines Reiches viele Befestigungsbauten auf. Juda wurde durch die Einwanderung der Leviten und		1. [I.][4]) Jeroboam (981; *963* bis *942*) sagte sich auch in religiöser Hinsicht von Jerusalem los und führte den Stierdienst als Staatsreligion ein. Als Strafe

---

[1]) Vgl. § 40. n. 11.

[2]) Vgl. § 40. n. 14. Über die folgende Geschichte von Assyrien und Babylonien vgl. § 41. n. 2.

[3]) Die biblischen Daten, die sich aus den Zahlenangaben der judaischen Königsreihe ergeben, sind mit arabischen Ziffern (z. B. 981), die Daten, die sich aus den Angaben über die israelitische Königsreihe ergeben, sind mit Currentziffern (z. B. *963*) bezeichnet. Der Regierungsanfang der Könige von Israel ist immer auch nach den Synchronismen mit der Geschichte von Juda datiert, so daß die Differenz der beiderseitigen Rechnung sofort ersichtlich ist. Die fettgedruckten Zahlen geben die nach dem gegenwärtigen Stande der Assyriologie gesicherten Ergebnisse. — Vgl. darüber § 37.

[4]) Die lateinischen Ziffern bezeichnen die Dynastie.

anderer Jahveverehrer aus Israel gekräftigt. König und Volk gaben sich der Sünde hin, wurden aber durch den Einfall des Königs Sesac[1]) von Egypten (977), der Jerusalem plünderte und den Tempelschatz raubte, dafür bestraft.

dafür verkündete ihm der Prophet Achias den Untergang des Königshauses und des Reiches (III. Kön. 12, 25—14, 20).

Den Krieg mit Jeroboam verhinderte anfangs der Prophet Semeja; später wurden die Feindseligkeiten aber wieder aufgenommen (III. Kön. 14, 21—31; II. Paral. 11; 12).

2. Abia (964—962), durch das Vertrauen auf Jahve gestützt, lieferte dem Jeroboam eine siegreiche Schlacht (II. Paral. 13).

3. Asa (961—921) entfaltete eine rege Bauthätigkeit, um das Reich nach außen zu befestigen, und sorgte auch für gute Bewaffnung der Soldaten. Über den König Zara von Äthiopien, der in Juda einfiel, errang er einen glänzenden Sieg. Bald darauf, im 15. Regierungsjahre, nahm Asa, beeinflusst durch den Propheten Azarias, eine religiöse Erneuerung vor und säuberte das Reich vom Götzendienste. Infolgedessen verlieh Gott dem Reiche Frieden bis zum

2. Nadab (960; *941—940*) fiel einer Verschwörung zum Opfer, an deren Spitze

3. (II.) Baasa (959; *939—920*) stand, der, auf den Thron erhoben, das Haus Jeroboam ausrottete. Gegen Juda schloss er mit Benadad I. von Syrien ein Bündnis. Der Prophet Jehu kündigte ihm als Strafe seiner Lasterhaftigkeit den Untergang und den Sturz seines Hauses an (III. Kön. 15, 25—16, 6).

35. Jahre, in welchem der Krieg mit Baasa ausbrach. Asa bewog Benadad, das Bündnis mit Israel zu lösen und ein solches mit Juda einzugehen,

wurde aber hiefür vom Propheten Hanani zurechtgewiesen.

[1]) Der berühmte Egyptologe Champollion (der Jüngere) hat im Jahre 1828 im großen Tempel von Karnak ein Bild entdeckt, welches den König Sesac (von Manetho „Sesonchis“, in den Monumenten „Scheschenk“ genannt) als Sieger über auswärtige Fürsten darstellt. Einer derselben ist als „König von Juda“ gekennzeichnet. Auch werden in einer anderen Inschrift desselben Tempels die Städte von Palästina namhaft gemacht, die Sesac auf seinem Kriegszuge gegen Roboam erobert hat. (Vgl. Vigouroux, IV., S. 4 ff.)

Dieser musste seinen Freimuth mit dem Kerker büßen; der König aber wandelte von nun an nicht mehr die guten Bahnen seiner früheren Regierungszeit (III. Kön. 15, 9—24; II. Paral. 14—16).

4. Ela (936; *915—914*) ließ den Propheten Eliu ermorden. Durch eine Palastrevolution wurde

5. (III.) Zambri zum Könige erhoben, den aber schon nach einwöchentlicher Herrschaft, die er zur Ausrottung des Hauses Baasa benützte, der Heerführer

6. (IV.) Amri (934; *913—902*) stürzte. (Thebni sechs Jahre lang Thronprätendent.) Er baute Samaria (šômer) und erhob es zur Hauptstadt. Er erwarb sich nach außen einen bedeutenden Namen.[1]) In religiöser Hinsicht aber inaugurierte er eine Periode des tiefsten Verfalles (III. Kön. 16, 6—28).

7. Achab (899; *901—880*) heiratete die sidonische Königstochter Jezabel und erhob den Baalsdienst zur Staatsreligion. Verfolgungen der Jahveverehrer. Wirksamkeit des Propheten Elias. Achab besiegte zweimal den Benadad von Syrien, schloss aber darauf mit ihm ein Bündnis (gegen Assyrien. Niederlage bei Karkar gegen Salmanassar II. [854]).

4. Josaphat (920—896) war ein ausgezeichneter Regent, auf die Kräftigung des Reiches nach außen und innen gleich bedacht. Rege Bauthätigkeit, Förderung der Religiosität und der Gesetzestreue, Hebung der Rechtspflege durch Verwendung des Stammes Levi charakterisieren seine Regierung. (Tribut der Philister und Araber.)

Der dunkle Punkt seiner Regierung war die Freundschaft und Verschwägerung mit Achab von Israel, dessen Tochter Athalia er seinem Sohne Joram zur Frau gab. Er verband sich mit Achab zum Kriege gegen die Syrer, um diesen das noch immer widerrechtlich

[1]) Dies ist besonders daraus ersichtlich, dass die Assyrer Israel geradezu „Land des Hauses Amri“ oder „Land Amria“ (mat Humri) bezeichneten. Jehu, der Begründer der folgenden Dynastie, wird „Sohn des Amri“ genannt (vgl. Schrader, a. a. O. S. 189 ff.). Amri hat, wie auf dem Mesa-Steine berichtet wird, Moab wieder unterworfen.

besetzte Ramoth Galaad zu nehmen. Vierhundert Pseudopropheten weissagten Sieg, der wahre Prophet Michäas verkündete Niederlage.

Der Prophet Jehu verwies dem Könige das Bündnis mit Achab. — Die Moabiter fielen im Bunde mit den Ammonitern und edomitischen Scharen in Juda ein. Josaphat bethätigte großen Gebetseifer und unerschütterliches Gottvertrauen, welches durch die Siegesverheißung des Propheten Jahaziel noch erhöht wurde. Unter den verbündeten Feinden brachen Eifersucht und Streit aus, in welchem sie sich gegenseitig niedermetzelten.

Die verbündeten Heere wurden geschlagen, und Achab fiel in der Schlacht (16, 29—22, 39).

8. Ochozias (904; *879—878*). Die tributpflichtigen Moabiter erhoben sich unter König Mesa[1]), verweigerten den Tribut und eroberten verlorene Gebiete zurück (IV. Kön. 1).

---

[1]) Der Stein des Mesa. — Im Jahre 1868 wurde der elsässische Prediger Klein durch Beduinen auf eine 1 *m* hohe Säule aus Basalt aufmerksam gemacht, welche der Moabiterkönig Mesa als Siegesdenkmal auf einer dem Chamos geweihten Höhe seiner Vaterstadt Dibon (nördlich vom Arnon) errichtet hatte, in deren Ruinen sie unversehrt erhalten blieb. Leider wurde sie infolge der Entdeckung theilweise zerstört; doch ist es den Bemühungen des Franzosen Ganneau gelungen, noch zuvor einen genauen Abklatsch der Inschrift herzustellen. Diese Inschrift hat als das älteste hebräische Sprachdenkmal sehr große Bedeutung, abgesehen von dem hier in Betracht kommenden Inhalte der den mitgetheilten Ereignissen gleichzeitigen Urkunde. — Nach der Trennung des Reiches war Moab Israel zugefallen, hatte aber bald darauf wieder die Selbständigkeit errungen. Erst Amri (damit beginnen die historischen Mittheilungen der Inschrift) machte die Moabiter neuerdings tributpflichtig. Nachdem dieses Verhältnis auch unter Achab fortbestanden hatte, gelang es Mesa in einer Reihe von Kämpfen, die er einzeln erwähnt, das Land wieder zu erobern und sogar die Grenzen gegen Norden zu erweitern. Dies ist in voller Übereinstimmung mit IV. Kön. 1, 1 und 3, 4. 5. Nur verschweigt Mesa, dass auch er noch den Tribut entrichtet habe. Wahrscheinlich in die Zeit dieser Eroberungszüge fällt auch der II. Paral. 20, 1 ff. erwähnte Einfall der Moabiter und Ammoniter in Juda. Der von Juda und Israel unternommene Kriegszug gegen Mesa (vgl. IV. Kön. 3, 6 ff.) wurde zur gemeinsamen Rache an diesem Feinde unternommen. Da auf dem Steine dieser Feldzug nicht erwähnt wird, obwohl er gegen Erwarten mit dem Abzuge der siegreichen Feinde endete, so ist der Schluss berechtigt, dass das Denkmal schon früher aufgestellt worden war.

Vgl. Himpel, Erklärung der Inschrift des moabitischen Königs Mesa aus dem 9. Jahrhunderte v. Chr., „Theologische Quartalschrift" 1870, S. 584 ff.; 1871, S. 288 ff.

Josaphat schloss auch mit Ochozias ein Bündnis. Sie rüsteten gemeinsam eine Flotte nach Ophir aus, die aber im Hafen von Aziongaber zertrümmert wurde. Infolge dieses Missgeschickes kam auch die von Ochozias geplante Expedition nach Tharsis nicht zustande.

Der Prophet Eliezer trat gegen das Bündnis auf.

9. Joram (903; *877—866*), des Ochozias Bruder, huldigte nicht mehr dem Baalsdienste.

Josaphat nahm den Antrag Jorams an, mit Edom einen gemeinsamen Rachezug gegen Moab zu unternehmen. Sie rückten von Süden her in Moab ein, schlugen, vom Propheten Elisäus ermuthigt, die Moabiter, verwüsteten das Land, hoben aber die Belagerung der Hauptfestung Kir Cheres auf, nachdem der darin eingeschlossene König Mesa auf der Stadtmauer seinen Erstgeborenen dem Chamos geopfert hatte (II. Paral. 17—20).

5. Joram (895—888), der in den Wegen Achabs wandelte, ließ seine Brüder ermorden. Die Edomiter empörten sich, die Philister und Araber fielen in Juda ein und plünderten sogar Jerusalem. Der König starb an einer ekelhaften Krankheit. Sein Leichnam ward nicht in den Königsgräbern beigesetzt (II. Paral. 21).

Elisäus stand Israel in den Kämpfen gegen die Syrer bei (IV. Kön. 3—8).

6. Ochozias (887) ließ sich durch seine lasterhafte Mutter Athalia leiten. Er verbündete sich mit Joram von Israel gegen Hazael von Syrien. Joram wurde verwundet. Jehu wurde daraufhin zum König von Israel ausgerufen und ließ sowohl Joram als den bei ihm auf Besuch weilenden Ochozias ermorden (IV. Kön. 9; II. Paral. 22, 1—9).

7. Athalia (886—881) wollte die Herrscherlinie ausrotten, aber Joas wurde von Josabeth, der Tochter des Joram, versteckt und von ihrem Gemahle,

10. (V.) Jehu (886; *865—838*) rottete das Haus Achabs, sowie den Baalscultus aus und führte den Stierdienst wieder ein. Tribut Jehus an Salma=

dem Hohenpriester Jojada, im Tempel erzogen. Nach sechs Jahren veranlasste Jojada eine Priesterverschwörung, in der Joas zum Könige ausgerufen, Athalia aber ermordet wurde (IV. Kön. 11; II. Paral. 22, 10—23, 15).

8. Joas (880—841) regierte anfangs unter dem Einflusse seines ehemaligen Vormundes Jojada sehr gut, sorgte insbesondere für die Restaurierung des Tempels und schaffte den Baalsdienst ab. Nach dessen Tode aber wurde er das Opfer selbstsüchtiger Günstlinge, war taub gegen die Ermahnungen der Propheten und ließ sogar den Propheten Zacharias, den Sohn seines größten Wohlthäters, wegen einer Mahnrede umbringen. — Von den Syrern hart bedrängt, erkaufte er sich von ihnen mit den Weihegaben des Tempels den Frieden. Bei einer Verschwörung wurde er ermordet. Auch seinem Leichname wurde die Beisetzung in den Königsgräbern versagt (IV. Kön. 12; II. Paral. 23, 11—24, 27).

9. Amasias (840—812) regierte anfangs ziemlich gut. In einem Kriege mit Edom nahm er aus Israel Söldlinge auf, entließ sie aber auf das Zureden eines Propheten. Er besiegte die Edomiter, verehrte aber dann ihre Götzenbilder. Aus Leichtsinn

nassar II. von Assyrien (842). Hazael, König von Syrien, besiegte ihn wiederholt und eroberte das ganze Ostjordanland (IV. Kön. 9, 30—10, 36). Auch sein Sohn

11. Joachaz (858; *837—821*) wurde von Hazael und dessen Nachfolger Benadad wiederholt bedrängt, aber auf sein Gebet hin von der Gefahr befreit (IV. Kön. 13, 1—9).

12. Joas (844; *820—805*) erhielt von dem sterbenden Elisäus die Weissagung eines dreimaligen Sieges über Syrien, die auch in Erfüllung gieng (IV. Kön. 13, 10—25).

beschwor er einen Krieg mit Joas von Israel herauf, wurde aber von diesem besiegt. Joas eroberte sogar Jerusalem, nahm den König gefangen, schleifte einen Theil der Stadtmauern und raubte den Schatz des Tempels und des Königspalastes. Amasias fiel bei einer Verschwörung (IV. Kön. 14, 1—20; II. Paral. 25).

10. Azarias[1]) (811—760) führte die Zügel der Regierung mit ebenso weiser als starker Hand, besiegte die Philister, Araber, Ammoniter und Edomiter. Gegen Ende seines Lebens vergriff er sich am Priesterdienste (IV. Kön. 15, 1—6; II. Paral. 26). Berufung des Isaias.

13. Jeroboam II. (826; *804—764*), ein sehr thatkräftiger Regent, verschaffte dem Reiche seine frühere Ausdehnung, indem er den Syrern das Ostjordanland wieder abnahm und sogar Damascus eroberte, gemäß einer Prophezie des Jonas (IV. Kön. 14, 23—29). Wirksamkeit der Propheten Amos und Oseas. — Sein Sohn

14. Zacharias (774; *763*) wurde nach sechsmonatlicher Herrschaft,

15. (VI.) Sellum (773; *763*), das Haupt der Verschwörung, schon nach einem Monate von

16. (VII.) Menahem (773; *762—753*) gestürzt. Er zahlte dem Könige Phul von Assyrien Tribut. Sein Sohn

17. Phaceja (762; *752—751*) wurde nach zweijähriger Herrschaft von

18. (VIII.) Phacee (760; *750—731*), dem Sohne des Romelias, entthront (IV. Kön. 15, 8—26).

11. Joatham (759—744) erbte die Thatkraft und den Regentenblick seines Vaters und bewies auch Eifer für religiöse Interessen (II. Paral. 27). Phacee von Israel und Rasin von Syrien begannen schon unter ihm die Feindseligkeiten gegen Juda (IV. Kön. 15, 37), die unter dem gottlosen

12. Achaz (743—728), der den Molochdienst zur Staatsreligion erhob, eine bedrohliche Gestalt annahmen. Achaz erlangte gegen hohen

[1]) Dieser König heißt auch Ozias.

Tribut die Hilfe des Assyrers Tiglath-Pilesar II. (745—728), der 734 Phacee besiegte und das Ostjordanland sammt Galiläa seinem Reiche einverleibte (IV. Kön. 15, 29).

(IV. Kön. 16; II. Paral. 28.)

13. Ezechias (727—698). (IV. Kön. 18—20; II. Paral. 29—32.)

19. (IX.) Osee (732; 730—722) wird dem Könige Salmanassar II. (728—722) tributär. Belagerung von Samaria, Eroberung der Stadt durch Sargon II. (722) (IV. Kön. 17).

---

§ 37.

Die Chronologie der Königsgeschichte.[1])

1. Die Chronologie der Königsgeschichte steht vor einem mehrfachen Problem: Sie soll nach der vorchristlichen Ära α) die Dauer der Königreiche Juda und Israel mit Angabe der zwei Zeitgrenzen des Anfanges und des Endes bestimmen, β) innerhalb dieser Grenzen die Regierungsjahre der einzelnen Könige angeben, γ) für die einzelnen biblischen Ereignisse dieser Periode die Zeitmomente fixieren und dadurch δ) die Einreihung der Geschichte von Juda und Israel in die Zeitgeschichte ermöglichen.

Zur Lösung dieser Aufgabe dienen zunächst die vielen Zeitangaben der Bibel (besonders der „Bücher der Könige") selbst. Diese sind dreifacher Art: 1) von jedem Könige wird die Regierungsdauer genau angegeben, von den Königen des südlichen Reiches auch das Alter beim Regierungsantritte; 2) von den meisten Königen beider Reiche wird erwähnt, in welchem Regierungsjahre des gleichzeitigen Herrschers im anderen Reiche sie den Thron bestiegen haben; 3) außerdem werden noch viele Ereignisse nach dem Regierungsjahre des betreffenden Königs datiert. — So zahlreich und genau diese Angaben sind, so reichen sie dennoch für die Chronologie nicht aus; darum sind die chronologischen Resultate aus der Geschichte jener Völker heranzuziehen, mit denen Juda und Israel damals in Berührung kamen. Dadurch werden nämlich sowohl biblische Ereignisse selbst als auch andere, mit solchen gleichzeitige oder doch messbar von ihnen abstehende Begebenheiten

---

[1]) Vgl. dazu die Zahlenangaben in § 36.

nach ihren Zeitmomenten bestimmt. Bei dem jetzigen Stande der Wissenschaften genügt es für unseren Zweck, die Chronologie der Assyrer und Babylonier[1]) ausschließlich in Betracht zu ziehen, weil die heilige Geschichte mit diesen Völkern am innigsten verknüpft war und die Assyriologie fast die einzigen sicheren, jedenfalls die sichersten Resultate für die Chronologie dieser Periode bietet.

Beim Vergleiche der verschiedenen biblischen und profanen Zeitangaben treten aber viele Widersprüche zutage, und zwar sowohl zwischen den biblischen Angaben unter einander als auch zwischen diesen einerseits und den Resultaten der assyrisch-babylonischen Chronologie andererseits. Dadurch wird die Feststellung der biblischen Chronologie sehr erschwert, so dass eine endgiltige Lösung vieler Detailfragen noch lange nicht zu erhoffen ist. Wir beschränken uns darauf, die wichtigsten sicheren Resultate festzustellen, die dagegen auftretenden Widersprüche im allgemeinen zu beleuchten und die Wege anzugeben, auf denen eine Lösung mit Aussicht auf Erfolg versucht werden kann.

2. Vor allem muss ein unzweifelhaft feststehender Ausgangspunkt der Berechnung gewonnen werden. Wir besitzen einen solchen im Datum der Eroberung von Samaria, die im Jahre 722 (721) v. Chr. stattgefunden hat, im neunten Jahre des Königs Osee von Israel und im sechsten Jahre des Königs Ezechias von Juda (IV. Kön. 17, 6; 18, 10). Dieses Datum steht durch die assyriologische Chronologie fest, bei ihm kommt mit dieser auch die Bibel zusammen; es findet auch nur ganz vereinzelten Widerspruch.[2]) — Von hier aus operieren wir zunächst mit den biblischen Angaben, um das Datum der Theilung des Reiches zu bestimmen. Mit dieser fällt zusammen der gleichzeitige Regierungsantritt der Könige Roboam von Juda und Jeroboam von Israel (vgl. III. Kön. 12, 1 ff.). Der nächstliegende Weg ist also der, dass man die Regierungsjahre vom sechsten Jahre des Ezechias bis zum ersten Jahre des Roboam auf Seite Judas oder vom neunten Jahre des Osee bis zum ersten Jahre des Jeroboam auf Seite Israels zusammenzählt und die so erhaltene Summe zu 722 addiert. Wenn die biblischen Zahlen

[1]) Wenn einmal die egyptische Chronologie für diese Periode mehr aufgehellt und besonders die Regierungszeit des Königs Scheschenk (Sesac) I. genau bestimmt ist, dann wird sie der biblischen Chronologie einen großen, überaus wünschenswerten Dienst erweisen durch die Bestimmung des Jahrzehntes der Reichstrennung.

[2]) Neteler nimmt auch jetzt noch 705 an.

richtig sind, so sollten selbstverständlich, da die Periode beiderseits gleich groß ist, auch gleiche Summen herauskommen. Dies ist aber nicht der Fall. Es ergeben sich nämlich als Regierungsdauer sämmtlicher Könige auf Seite Judas 260 Jahre, für den Regierungsantritt Roboams also das Jahr 981, auf Seite Israels 242 Jahre und 2 Monate, für den Regierungsantritt des Jeroboam das Jahr 963; es besteht also eine Differenz von 18 Jahren.

3. Wir halten vor allem daran fest, dass die Zahlen im Original richtig waren. Aber auch so würde sich für den Vergleich wahrscheinlich eine Differenz ergeben haben, weil die Regierungsjahre in Juda und in Israel nicht in gleicher Weise gezählt wurden und diesbezüglich auch in einem und demselben Reiche zu verschiedenen Zeiten verschiedene Zählungsweisen geherrscht haben konnten.[1] Vor allem fällt auf, dass fast immer nur ganze Jahre genannt werden. Die Zahlen wurden also abgerundet, der Bruchtheil des Jahres entweder gestrichen oder zum ganzen Jahre ergänzt. Auch darin blieb man sich nicht immer und überall gleich, welches Jahr als das erste Regierungsjahr gezählt wurde. In der späteren Zeit fielen im südlichen Reiche die Regierungsjahre mit den Kalenderjahren (vom 1. Nisan an gerechnet) zusammen. Das erste Regierungsjahr war das erste Kalenderjahr, welches nach dem Regierungsantritte begann; der vorausgehende Jahresbruchtheil wurde dem früheren zugerechnet. Haben demnach die verschiedenen Zählungsweisen fast nothwendig eine Differenz in den Summen der Regierungsjahre zur Folge, so ist es doch unstatthaft, unsere Differenz von 18 Jahren darauf allein zurückzuführen. Sie ist nämlich für diesen Zeitraum zu groß; zudem ergibt ein Vergleich der Synchronismen, dass die Differenz im Verlaufe der Periode bedeutend wächst und abnimmt. Es sind also Correcturen nothwendig, und zwar an mehreren Stellen. So z. B. beträgt die Differenz von 722 aus gerechnet beim Regierungsantritte des Königs Achaz 9 Jahre (743, *734*), Azarias 33 Jahre (811, *778*), Amasias 21 Jahre (840, *819*), Joas 21 Jahre (880, *859*), des Asa 17 Jahre (961, *944*), Roboam 18 Jahre (981, *963*). Es ist nicht unmöglich, dass manche dieser Synchronismen nur scheinbar solche sind auf Grund corrumpierter Zahlen; aber ein Synchronismus findet sich in dieser Periode, der durch die Geschichte selbst als solcher erklärt wird: die

[1] Vgl. Lederer, Die biblische Zeitrechnung, S. 23 ff. Schäfer, Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Egypten bis zum Beginne des babylonischen Exils, Münster 1879, S. 11 ff.

gleichzeitige Ermordung der Könige Ochozias von Juda und Joram von Israel (IV. Kön. 9, 16—27). Jede Ordnung der biblischen Zeitangaben dieser Periode hat also derart zu geschehen, dass infolge der irgendwie vorgenommenen Correcturen die Summen der Regierungsjahre beiderseits beim Datum dieser Ermordung zusammenkommen. Wenn man die gegenwärtig vorhandenen Zahlen einfach addiert, so sind von der Trennung des Reiches bis zu diesem Ereignisse in Juda 95, in Israel 98 Jahre 7 Monate; von diesem Ereignisse bis zur Eroberung von Samaria in Juda 165, in Israel 143 Jahre 7 Monate verlaufen.

Diese Differenzen sind nicht bloß unter sich auszugleichen, sondern auch mit der assyrisch-babylonischen Chronologie; denn auch mit ihr stehen die biblischen Angaben sowohl über die Könige von Juda als von Israel im Widerspruche. Dieser Ausgleich ist umso nothwendiger, als die assyrische Chronologie wissenschaftlich fast ganz gesichert ist. Ihre Grundlage ist das Institut der Eponymen, mit anderen Worten, die Benennung der Jahre mit dem Namen hoher Würdenträger des Reiches und der Könige selbst.

4. Ähnlich wie in Rom von den regierenden Consuln und in Athen von den Archonten, erhielt in Assyrien das laufende Jahr nachweisbar seit dem 14. Jahrhunderte seinen Namen von einem hohen Beamten oder vom Könige selbst.[1]) Es wurden genaue Listen geführt, in welchen die dem Jahre den Namen gebenden Würdenträger der Reihe nach aufgezeichnet und dadurch die Jahre selbst bestimmt sind. Von solchen Listen sind uns sieben keilschriftliche Fragmente erhalten, die sich gegenseitig theils ergänzen, theils bestätigen. Vier solcher Fragmente sind bloße Namensverzeichnisse. Die einzelnen Namen sind durch Striche von einander getrennt; vor dem Eponym des ersten Jahres eines Königs steht immer ein dicker Strich. In diesen vier Fragmenten zusammen sind die Namen der Jahre von 893—666 in ununterbrochener Reihenfolge angegeben; da der König Eponymos jedesmal durch das Attribut sarru (König) gekennzeichnet ist und die Zahl der Regierungsjahre gleich ist der Zahl der Namen zwischen den zwei dicken Strichen vor und nach seinem Namen, so sind durch diese Fragmente auch der Name und die Regierungsdauer eines jeden Königs während dieses Zeitraumes bestimmt. Die drei anderen Fragmente geben außer den Namen der Eponymen geschichtliche Notizen, zwei führen auch die amtliche Stellung der Eponymen an. Diese Eponymenlisten sind als sehr alte und ganz verläßliche Documente schon an und für sich für die Chronologie von größter Wichtigkeit; ihr Wert steigt noch viel mehr, wenn sie mit dem ptolomäischen Regentencanon zusammengehalten werden.

Der ptolomäische Canon ist eine Zeittafel, in welcher die babylonischen Könige von Nabonassar an, nach diesen als deren Nachfolger die persischen

[1]) Vgl. Lederer, a. a. O. S. 67 ff.

Könige, Alexander der Große, seine Nachfolger in der Linie der Ptolomäer, endlich die römischen Kaiser bis Antonius verzeichnet sind.[1]) Dem Namen eines jeden Herrschers ist die Zahl seiner Regierungsjahre beigefügt; eine spätere Beigabe (aus dem 2. Jahrhunderte v. Chr.) sind die laufenden Jahreszahlen nach der sogenannten Ära Nabonassars, die mit dem 26. Februar 747 (seinem ersten Regierungsjahre) beginnt und von da an mit den Wandeljahren von 365 Tagen rechnet.

Zu jedem Jahre sind astronomische Beobachtungen eingetragen, darunter auch Sonnen- und Mondesfinsternisse. Mit der Anfertigung dieser Zeittafel wurde in Babylon begonnen; von dort kam sie nach Egypten, wo sie fortgeführt wurde. Den Namen hat sie vom berühmten Geographen Claudius Ptolomäus (gestorben 74 n. Chr.), der sie seinem astronomischen Werke beigefügt und dadurch uns erhalten hat. Von den 19 babylonischen Königen, welche sie anführt, sind 17 durch die Documente nachgewiesen; die anderen zwei scheinen ganz bedeutungslos gewesen zu sein. Die astronomischen Notizen sind von Gelehrten nachgerechnet und vollständig richtig befunden worden, so dass die absolute Verlässlichkeit des ptolomäischen Canon außer Zweifel steht. Da sich die Ära Nabonassars in die vorchristliche und christliche Ära leicht umrechnen lässt[2]), so haben wir an dieser Zeittafel eines der allerwichtigsten chronologischen Hilfsmittel. Wenngleich der ptolomäische Canon die assyrischen Könige unberücksichtigt lässt, so bietet doch gerade er im Vereine mit den Eponymenlisten das Mittel zur Feststellung der assyrischen Chronologie, indem mehrere in ihm aufgeführte babylonische Könige zugleich Beherrscher von Assyrien waren. Aus dem Canon wissen wir von jedem Könige das Jahr seines Regierungsantrittes in Babylon. Es brauchte also nur festgestellt zu werden, in welchem Jahre seiner Herrschaft über Assyrien irgendeiner der verzeichneten Herrscher König von Babylon wurde. Dies gelang mit Hilfe eines Tontäfelchens, welches die Stelle enthält: „16. Jahr Sargons II., Königs von Assyrien, und 4. Jahr als König von Babylon.“ Nach dem ptolomäischen Canon fällt dieses 4. Jahr Sargons, der hier Ἀρκέανος heißt, in das Jahr 706, sein Regierungsantritt in Assyrien also 16 Jahre früher, auf 722. Durch einfache Addition und Subtraction lassen sich von diesem Datum sämmtliche mit Eponymen bezeichnete Jahre von 893—666, ebenso die Regierungszeiten der assyrischen Könige dieses Zeitraumes chronologisch fixieren. Für die Richtigkeit dieser Datierung liefert eines der keilschriftlichen Eponymen-Fragmente eine schwerwiegende Bestätigung. Zum Eponymat des Purisalgali wird nämlich bemerkt: „Im Monate Sivan (Mai bis Juni) erlitt die Sonne eine Verfinsterung.“ Nach den Berechnungen der Astronomen können nur zwei Sonnenfinsternisse hier in Betracht kommen, eine vom 13. Juni 809, die andere vom 15. Juni 763. Nach dem ptolomäischen Canon fällt das Eponymat des Purisalgali thatsächlich auf 763.

5. Nachdem so die Verlässlichkeit der assyrischen und babylonischen Chronologie außer Zweifel steht, heben wir jene Daten heraus, welche für die biblische Chronologie Bedeutung haben; es sind zunächst die

---

[1]) Vgl. Neteler, Zusammenhang der alttestamentlichen Zeitrechnung mit der Profangeschichte, Münster 1879, S. 5 f. Lederer, a. a. O. S. 76.

[2]) Vgl. darüber Lersch, Einleitung in die Chronologie, S. 35 ff.

Regierungszeiten der assyrischen und babylonischen Könige.[1]) Mehrere von ihnen werden in der biblischen Geschichtsdarstellung als gleichzeitig mit den Königen von Juda und Israel aufgeführt. Dadurch sind bestimmte Anhaltspunkte geboten, die traditionelle Chronologie der Königsgeschichte zu controlieren, ihre Fehler zu entdecken und wenigstens beiläufig zu corrigieren. Durch die assyrische Chronologie werden ferner einzelne biblische Ereignisse entweder nach dem Regierungsjahre des betreffenden Königs oder nach dem Eponymat des laufenden Jahres datiert; in beiden Fällen ist dieses selbst chronologisch bestimmt.

Um die Resultate im Detail festzustellen, gehen wir vom wichtigsten und sichersten Zeitpunkte, dem Jahre der Eroberung von Samaria (722), aus und betrachten zuerst den Abschnitt von diesem Ereignisse vorwärts bis zur Zerstörung Jerusalems und dann rückwärts bis zur Theilung des Reiches.

α) Von der Eroberung Samarias bis zur Zerstörung von Jerusalem. — Insoweit Gleichzeitigkeiten aus der Geschichte Assyriens und Babyloniens gemeldet werden, herrscht volle Übereinstimmung zwischen der Bibel und den außerbiblischen[2]) Quellen. Aber weder die Summe der Jahre, noch die Zeitangaben der Regierungen oder einzelner Ereignisse können aus der Assyriologie genau controliert werden. Trotzdem sind die biblischen Zeitangaben, insbesondere die Angaben der Regierungszeiten, als durchaus richtig anzusehen, da die Bücher Paralipomenon, Josephus und die alten Übersetzungen mit den Königsbüchern genau zusammenstimmen. Ungenauigkeiten und kleinere Differenzen unter den biblischen Angaben können auch hier vorkommen, die aber nur auf verschiedenartige Zählung der Regierungsjahre (Ansetzung des Regierungsantrittes) zurückzuführen sind.[3])

β) Von der Theilung des Reiches bis zur Eroberung von Samaria. — Die Richtigstellung der biblischen Chronologie durch die assyrischen Könige kann vorderhand erst mit Achab beginnen, nämlich beim Siege des assyrischen Königs Salmanassar II. (860—824) über Achab und seinen Bundesgenossen Hadad idri (Benadad) in der Nähe von Karkar 854.[4]) Das Bündnis mit den Syrern schloss Achab nach der siegreichen Schlacht, welche er diesen bei Aphec geliefert hatte (III. Kön. 20, 26 ff.). Es war (wohl infolge der Niederlage bei Karkar) nur von kurzer Dauer, denn bereits im dritten Jahre zog Achab mit Juda verbündet wieder gegen die Syrer zu Felde, verlor aber dabei Schlacht und Leben (22, 30 ff.). Sein Tod fällt also in das Jahr 853 (905; *880*). Vom Tode Achabs aus lässt sich mit Hilfe keilinschriftlicher Berichte die gleichzeitige Ermordung der Könige Joram von Israel und Ochozias von Juda (887, *866*) mit ziemlicher Sicherheit datieren. Nach Achab haben in Israel Ochozias zwei

---

[1]) Vgl. § 35. n. 13; § 41. n. 2.

[2]) Die Schwierigkeit, welche das Datum im 14. Jahre des Königs Ezechias (IV. Kön. 18, 13; Is. 36, 1) bietet, findet in § 40. n. 15 ihre Lösung. Vgl. außerdem § 41. n. 1. 2.

[3]) Vgl. Lederer, a. a. O. S. 138 ff.

[4]) Vgl. § 35. n. 13. Schrader, a. a. O. S. 193 ff.

Jahre und Joram zwölf Jahre, beide zusammen also circa 13 Jahre regiert. Jorams Tod würde also auf 840 anzusetzen sein. Aber bereits 842 erscheint Jorams Nachfolger Jehu (886—859, *865—838*) in den assyrischen Annalen als tributpflichtig an Salmanassar.[1]) Wir werden kaum irren, wenn wir diesen Tribut als erste Anerkennung der assyrischen Oberherrlichkeit ansehen und ihn auf das erste Regierungsjahr Jehus ansetzen. Jehu und Athalia haben also 842 (887, *866*) die Regierung angetreten; in demselben Jahre waren Joram und Ochozias ermordet worden.

Der nächste für die Chronologie wichtige Synchronismus datiert ein Jahrhundert später aus der Regierung Manahems von Israel (773—763, *762—753*). Der in der Annaleninschrift[2]) des Tiglath-Pilesar (745—727) erwähnte und auch von der Bibel (IV. Kön. 15, 19) bestätigte Tribut des Minihimmu von Samaria (sehr wahrscheinlich am Beginne seiner Regierung gezahlt) fällt in das achte Regierungsjahr des Großkönigs, also in das Jahr 738. Zwischen 742 und 740 hatte dieser auch mit dem Azrijahu von Juda, dem Könige Azarias-Ozias (811—760, *778—727*), zu schaffen.[3]) Die Regierung dieser zwei Könige, die auch nach der Bibel gleichzeitig regiert haben, ist also bedeutend hinabzurücken.

In den letzten zwanzig Jahren dieser Periode sind die Synchronismen ziemlich häufig, wodurch eine etwas genauere Ordnung der Chronologie ermöglicht ist. Die Verwaltungsliste setzt in das Jahr 734 durch die Worte: „nach Pilista" einen Zug Tiglath-Pilesars nach Philistäa, womit aber sicherlich nicht das Philistergebiet allein verstanden ist.[4]) Es ist jener Kriegszug, den der Großkönig auf Bitten des Achaz von Juda (743—728, *734—719*) zunächst gegen das Reich Israel unternommen (IV. Kön. 16, 7; 15, 29), den er aber viel weiter nach Süden ausgedehnt hat. In dasselbe oder das vorausgehende Jahr (735) fiel also der Krieg mit den verbündeten Reichen Israel und Syrien. Da aber nach 15, 37 noch zu Lebzeiten Joathams (759—744, *750—735*) die Vorspiele dieses Krieges begannen, so müssen wir den Tod Joathams frühestens 736 ansetzen. — Zu den folgenden zwei Jahren 733 und 732 bemerkt die Verwaltungsliste: „Nach Damascus." Der assyrische König wandte sich, nachdem er Phacee von Israel unterworfen hatte, gegen Syrien und eroberte nach langwieriger Belagerung dessen Hauptstadt (IV. Kön. 16, 9). Phacee fiel nach 15, 30 einer Verschwörung zum Opfer, die Osee angezettelt hatte. Die assyrischen Annalen bringen seine Ermordung mit dem auf 734 fallenden Zuge des Assyrers nach Israel in Verbindung, indem sie in dem Berichte über diesen Zug melden: „Das Land Beth-Omri, das ferne......, die Gesammtheit seiner Bewohner sammt ihrer Habe führte ich nach Assyrien ab; Pekach, ihren König, tödtete ich, Osee (Ausi) bestellte ich über sie."[5]) Die wahrscheinlichste Annahme ist, dass Phacee 734 sich unterworfen und dadurch auf einige Jahre seinen Thron gerettet hat. Als er dann neuerdings gegen Assyrien conspirierte oder doch verdächtig wurde, gelang es dem Osee (730—722), mit assyrischer Hilfe die Herrschaft unter Anerkennung der Ober-

[1]) Vgl. Schrader, S. 208 ff.
[2]) Vgl. Schrader, S. 223 ff.
[3]) Vgl. Schrader, S. 217 ff.
[4]) Vgl. Schrader, S. 254 ff.
[5]) Schrader, S. 260.

hoheit Tiglath-Pilesars an sich zu reißen, bei welcher Gelegenheit Phacee ums Leben kam (730). Im Jahre 727 folgte auf Tiglath-Pilesar Salmanassar (727—722). Dieser König begann die Belagerung von Samaria, konnte sie aber nicht mehr zu Ende führen. Er fiel während derselben wahrscheinlich einer Verschwörung zum Opfer. Unter seinem Nachfolger Sargon (722—705), im ersten Jahre seiner Regierung, wurde die Stadt erobert (722).

Über die Zeit von 854 hinauf sind wir vorläufig nur auf die biblischen Zahlen angewiesen. Darnach ergeben sich für Juda folgende Daten: David (1011—970), Salomon (969—930), Roboam (929—912), Abiam (912—910), Asa (909—869), Josaphat (868—848).

6. Wie aus dem Vergleiche der festgestellten Resultate mit der traditionellen Chronologie ersichtlich ist, bleibt die Differenz zwischen den biblischen und den assyrischen Angaben bis kurz vor 722 nicht immer gleich. Beim Synchronismus der Ermordung des Joram und des Ochozias weicht die Chronologie des nördlichen Reiches über 20, die des südlichen über 40 Jahre von der assyrischen Zeitbestimmung ab. Die der Königsgeschichte traditionell zugewiesene Zeit muss demnach beiderseits beträchtlich gekürzt werden.[1])

Wir kommen nun zur Frage: Wie sind bei diesem Stande der Dinge die Königsreihen von Juda und Israel und die Geschichte der Könige chronologisch anzuordnen, damit sie in die Zeitgeschichte eingereiht werden können? — Dies hängt von der Antwort auf die weitere Frage ab: Worin finden die bestehenden Differenzen ihre Erklärung? Einige Forscher halten möglichst zähe an den biblischen Angaben des gegenwärtigen Textes fest und suchen den Ausgleich auf dem Boden der Geschichte. Sie nehmen sowohl für Israel als Juda Nebenregierungen (theilweise auch Gegenregierungen) an, welche in die Regierungsjahre des betreffenden Königs eingezählt, von den Regierungsjahren des Mitregenten aber nicht in Abzug gebracht seien; die Jahre der Mitregentschaft seien also in Abzug zu bringen. Dass manche Könige, durch politische Schwierigkeiten gedrängt, besonders um dem Sohne die Thronfolge zu sichern,

---

[1]) Der Assyriologe Oppert, dem hierin unter anderen auch Schäfer (a. a. O. S. 42 ff.) beipflichtet, sucht die traditionellen Angaben dadurch aufrecht zu erhalten, dass er in den Eponymenlisten von 745 aufwärts eine Unterbrechung von 47 Jahren annimmt und im Zusammenhange damit das Eponymat des Purisalgali anstatt auf 763 auf 809 ansetzt, in welchem Jahre ebenfalls eine Sonnenfinsternis stattgefunden hat. In diese Zwischenzeit wird dann der IV. Kön. 15, 19 erwähnte assyrische König Phul als Thronprätendent verlegt. Dieser Auffassung ist jetzt wohl von allen Seiten der Boden entzogen (vgl. Lederer, S. 82 ff., über Phul § 35. n. 13.

diesen zum Mitregenten ernannt haben, ist an sich sehr wahrscheinlich. Ausdrücklich bezeugt dies die heilige Geschichte von Joatham, der an Stelle seines Vaters Azarias, seitdem dieser mit dem Aussatze behaftet war, an der Spitze der Regierung stand. Auch in der Bibel nicht erwähnte Interregnen von kürzerer Dauer kann es gegeben haben. In einem und dem anderen Falle können derartige Annahmen eine bedeutende Wahrscheinlichkeit haben; um aber durch sie die Chronologie im Detail festzustellen, müsste man wissen, dass die ursprünglichen Zahlenangaben des biblischen Textes uns durchweg unverfälscht erhalten sind. Dies ist aber sehr unwahrscheinlich. Manche Forscher sind darum vielmehr geneigt, den Ausgleich durch Textcorrecturen herzustellen. Sowohl dem einen wie dem anderen Versuche wird die Sicherheit solange fehlen, bis nicht die Assyriologie und die Egyptologie neue Resultate für die biblische Chronologie geliefert haben. Kann demnach die Chronologie der Königsgeschichte vor der Hand nicht, wie es wünschenswert ist, geordnet werden, so wird dadurch die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichtsdarstellung durchaus nicht beeinträchtigt. Denn beide Quellen, die assyrische und biblische, behandeln den geschichtlichen Stoff in derselben Reihenfolge, bringen dieselben Personen in die richtige Verbindung und erweisen sich nach dieser Seite als Quellen ersten Ranges, die den Archiven entnommen sind, erhalten auch so gegenseitig von einander ihre völlige Beglaubigung.[1])

Vgl. Lederer, a. a. O. S. 63—145. Brunengo, La Cronologia biblico-assira, Prato 1886, pag. 74 sqq.

§ 38.

Das alttestamentliche Prophetenthum.

A. Das Amt der Propheten.

1. In der Geschichte Israels treten Männer auf, welche im hebräischen Bibeltext gewöhnlich den Namen nabî', in der Vulgata als unveränderte Wiedergabe des προφήτης der Septuaginta den Namen propheta tragen. Die etymologische Ableitung und nächste Erklärung des hebräischen Wortes ist zwar unsicher[2]), doch „treffen alle Erklärungen in dem einen Punkte überein, dass dies Wort einen Mann bezeichne, der im Auftrage eines anderen (Gottes) als Ver-

[1]) Himpel, Artikel: „Chronologie" im Kirchenlexikon, Sp. 331; vgl. Sp. 327—333.

[2]) Cf. Cornely, Introductio, II. 2. pag. 270.

künder und Dolmetsch eines fremden Willens und demnach auch nicht aus eigenem Antriebe redet, sondern in Kraft der von diesem anderen erhaltenen Sendung und Beeinflussung.[1]) So heißt z. B. Gott selbst Aaron den Propheten seines Bruders Moses mit der Begründung: „Siehe, ich habe dich gesetzt zum Gotte über Pharao; Aaron, dein Bruder, aber soll dein Prophet sein. Du wirst ihm alles mittheilen, was ich dir auftrage, und er soll zu Pharao reden" (Exod. 7, 1. 2). Ebenso bezeichnet auch das griechische προφήτης denjenigen, der den Willen des einen dem anderen klar und verständlich macht; weshalb Philo den Sinn des Wortes durch ἑρμηνεύς (interpres) wiedergibt. Der Prophet ist also ein praedicator, Verkünder; nach dem biblischen Sprachgebrauche bezeichnet das Wort aber speciell den Verkünder eines göttlichen Rathschlusses oder göttlichen Auftrages, den Prediger.[2])

2. Propheten hat es in Israel von Anfang an gegeben; schon Abraham wird von Gott selbst Prophet genannt (Gen. 20, 7); von Moses heißt es, dass kein Prophet mehr aufgestanden sei in Israel wie er (Deut. 34, 10). Im Deuteronomium (18, 15—22) hat Gott seinem Volke das Prophetenthum als ständige Einrichtung versprochen.[3]) So erscheint auch Josue als Prophet (Eccli. 46, 1).

---

[1]) Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881, S. 1.

[2]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 345 f. Cornely, l. c. pag. 267 sqq.

[3]) Moses erklärt hier, dass Gott dem Volke aus seiner Mitte einen Propheten erwecken werde, wie er selbst (Moses) einer sei. Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies. Diese Stelle haben viele Exegeten, auch heilige Väter, ausschließlich messianisch erklärt und in dem verheißenen Propheten nur Christus erblickt. Der ganze Context verlangt jedoch, sie zunächst vom Prophetenthume überhaupt, als einem munus ordinarium des alten Testaments, dann aber auch von Jesus Christus speciell, dem Haupte der Propheten und dem Zielpunkte des ganzen Prophetenthums, zu erklären. Es ist also nabî᾽, ebenso wie V. 20 und wie „König" (17, 14 ff.) collectivisch zu nehmen.

Eingeleitet wird die Weissagung durch das Verbot, bei Wahrsagern, Zauberern, Todtenbeschwörern u. dgl. sich Raths zu erholen. Gott werde dem Bedürfnisse der Menschen, seinen Willen zu erfragen, auf andere Weise, nämlich ebenso wie zu Moses Lebzeiten, abhelfen. Er werde ihnen auch fürderhin Propheten senden; diese (nicht die Wahrsager 2c.) soll das Volk hören. Israel habe bereits am Sinai das Bedürfnis einer Vermittlung des göttlichen Willens erkannt (Exod. 20, 19); die damals vorgebrachte Bitte nach einem solchen Vermittler werde auch in Zukunft nicht unerfüllt bleiben (V. 16). Das Volk müsse aber auch den Propheten ansehen und behandeln als das, was er ist, als Dolmetsch des göttlichen Willens, auf ihn hören, ihm gehorchen (V. 18. 19).

In der Richterperiode fehlten die Propheten ebenfalls nicht. Gegen Ende derselben wurde ihr Auftreten aber seltener, das Wort Gottes war damals kostbar und das Gesicht (Vision) nicht häufig (I. Sam. 3, 1). Mit Samuel begann die Blüte des Prophetenthums. Von seiner Zeit an traten die Propheten viel zahlreicher als früher auf, sie übten auch eine in das religiöse und politische Leben des Volkes tief eingreifende Wirksamkeit aus und wurden so gleichsam ein Ersatz für die mangelhafte Thätigkeit der Priester und ein Gegengewicht gegen die einseitig ausgebildete Macht der Könige.

Die Aufgabe der Propheten war durch die Auserwählung Israels bestimmt; sie sollten die Erkenntnis und Übung des Gesetzes zu befördern und dadurch Israel auf das Ziel seiner Auserwählung, auf den Messias, vorzubereiten suchen.[1]) Umsomehr war es ihre Pflicht, die Übertretung des Gesetzes, an erster Stelle den Unglauben, zu bekämpfen.

In Ausübung dieses Berufes hatten sie mit voller Unparteilichkeit, einzig die Ehre Gottes und das Heil des Volkes im Auge behaltend, an Hoch und Nieder, Fürst und Volk (Is. 1, 10), kurz, an jedermann sich zu wenden. Da es fast immer galt, dem herrschenden Zeitgeiste gegenüberzutreten, so erforderte ihr Amt unbeugsamen Starkmuth; sie sollten sein wie eine Festung, eine eiserne Säule und eine eherne Mauer (Jerem. 1, 18). Sie waren auch dem einzelnen als Berather beigegeben, besonders wenn er sich mit Vertrauen an sie wandte und der Aufklärung und Belehrung würdig war.

Den wahren Propheten stellt er sodann die falschen Propheten gegenüber mit dem Auftrage, diese schonungslos dem Tode zu überliefern (V. 20). Dann gibt er noch das Merkmal an, an dem man den falschen vom wahren Propheten unterscheiden werde. Wenn sich eine Weissagung nicht erfüllt, so sei der Prophet, der sie gesprochen, nicht ein Prophet des Herrn (V. 21. 22).

Alle diese Momente weisen ganz unzweideutig auf eine fortdauernde Einrichtung hin, die schon in der nächsten Zukunft ihre Realisierung finden werde. Aber ebenso, wie die Prophezie vom irdischen Königthume überhaupt, insbesondere von der Fortdauer des davidischen Thrones, auf den König Jesus Christus hinzielt und sein Königthum verheißen hat, in gleicher Weise ist an unserer Stelle neben dem Prophetenthume überhaupt ganz besonders das prophetische Amt Jesu Christi prophezeit (vgl. Knabenbauer, a. a. O. S. 3 ff. Cornely, l. c. pag. 275 sqq.).

[1]) Primarium officium erat docere, instruere et reformare populum in cultu veri Dei, eumque hoc modo ad Christi adventum disponere (Mart. Becanus S. J., Apologia veteris ac novi Testamenti, c. 7. qu. 2., Venet. 1758, pag. 129).

3. Die Wirksamkeit der Propheten führt die heilige Schrift wiederholt auf Gott selbst als den eigentlichen Urheber zurück, und darum wird vor allem der prophetischen Rede göttliche Kraft und Auctorität zuerkannt (loquetur in nomine meo, Deut. 18, 19), indem sie geradezu „Wort Gottes" (Soph. 1, 1; Agg. 1, 1; 2, 2. 11. 21), „Rede Gottes" (IV. Kön. 3, 12) 2c. genannt wird. Darum gebrauchen die Propheten häufig solche und ähnliche Einleitungsformeln, wie: „So spricht Jahve" (Am. 1, 3. 6. 9. 11. 13 2c.); „Höret das Wort, das Jahve spricht" (Am. 3, 1).

Weil der Prophet in solcher Weise für Gott und in Kraft Gottes auftritt, also in einem innigen Verhältnisse zu ihm steht, wird er „Mann Gottes" (IV. Kön. 4, 16), „Mensch Gottes" (V. 22), „Knecht Gottes" (17, 13. 23), „Bote Gottes" 2c. genannt.

Die göttliche Auctorität des prophetischen Wirkens hat zur Voraussetzung, dass der Prophet von Gott gesandt und mit der Geistesgabe der Prophezie (προφητεία, prophetia) ausgerüstet sei. — Die Prophezie ist eine übernatürliche, außerordentliche Einwirkung Gottes auf den Menschen, durch welche dieser von Gott bestimmte Erkenntnisse erhält und zur Mittheilung derselben an andere unfehlbar bestimmt wird, weshalb es heißt: „Ich lege meine Worte in seinen Mund, und er wird zu ihnen alles reden, was ich ihm auftrage" (Deut. 18, 18; vgl. Jerem. 1, 9. Ezechiel muss in der Vision die Buchrolle essen, in der die Prophezien stehen, und erhält dann den Auftrag: „Sprich diese Worte zu ihnen" [3, 1—4]).[1]

---

[1]) Cf. II. Petr. 1, 21: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines.

Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetae cognoscunt ea, quae sunt procul et remota ab hominum cognitione (S. Thom. II. IIae. q. 171. art. 1).

Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae (idem l. c. art. 6).

Prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea, quae divinitus edocti cognoscunt ad aedificationem aliorum annuntiant secundum illud (Is. 21, 10): Quae audivi a Domino exercituum Deo Israel, annuntiavi vobis (l. c. art. 1).

Movetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum (l. c. art. 4).

B. Die prophetische Erkenntnis.

4. Der Gegenstand der prophetischen Erkenntnis ist durch die göttliche Erleuchtung bedingt[1]), auf der sie beruht; er findet also nur im Willen des den Propheten erleuchtenden Gottes seine Grenze. Das prophetische Licht erstreckt sich entweder auf Gegenstände, die der Prophet ehedem, z. B. aus Erfahrung, Nachdenken, schon weiß, oder auf Gegenstände, die seinem Geiste noch verborgen sind. So sprechen die Propheten oft vom Sittenverderbnisse des Volkes, Isaias und Jeremias berichten Dinge, die sich vor ihren Augen zugetragen haben, die sie aus Büchern gelernt haben; die Propheten machen aber auch Mittheilungen über Geheimnisse Gottes, zukünftige Ereignisse 2c.

Im ersten Falle wird ihnen nicht eine neue Erkenntnis dem Object nach vermittelt (es findet keine Offenbarung statt); das göttliche Licht beschränkt sich darauf, den Geist des Propheten auf dieses Object hinzurichten und ihn derart zu beleuchten, dass er es mit göttlicher Gewissheit festhält.[2]) Im zweiten Falle beruht die Erkenntnis des Propheten auf eigentlicher Offenbarung. Gegenstand derselben sind besonders fernabliegende Ereignisse, göttliche Mysterien und zukünftige Begebenheiten (futura contingentia). Die Erkenntnis und Verkündigung der Zukunft nimmt im prophetischen Berufe eine derart hervorragende Stellung ein, dass im gewöhnlichen Sprachgebrauche „Prophet" und „Verkündiger der Zukunft" sehr häufig als identisch genommen werden.[3])

---

[1]) Manifestatio, quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quae illi lumini subiiciuntur . . . . Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia: et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit (S. Thom. l. c. art. 3).

[2]) (Lumen intellectui divinitus infunditur) non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt (S. Thom. l. c. q. 174. art. 2. ad 3).

[3]) Quia prophetia est de his, quae procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum, quae sunt procul a cognitione huius hominis sive secundum sensum sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo, quae sunt sibi praesentia secundum locum, quae tamen alius homo sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Elisaeus prophetice cognovit, quae Giezi

5. Die prophetische Erkenntnis wird dem Menschen dadurch vermittelt, dass ihm ihr Gegenstand durch die göttliche Erleuchtung gleichsam gezeigt wird. Deshalb trägt die Prophezie (objectiv genommen) in der heiligen Schrift häufig den Namen „Gesicht", visio (Is. 1, 1; Nah. 1, 1; cf. Is. 2, 1: Verbum, quod vidit Isaias), und hieß der Prophet, besonders in alter Zeit, „Seher" (chosè, ro'è, videns; cf. I. Sam. 9, 9). — Das prophetische „Sehen" oder „Schauen" kann in dreifacher Weise geschehen: 1) durch den äußeren Sinn, dem ein Object entgegengehalten wird. So hörte Samuel den Ruf des Herrn (I. Sam. 3, 4 ff.) und sah Daniel die schreibende Hand (Dan. 5, 25); 2) durch den inneren Sinn, dem Bilder gezeigt werden, wie z. B. dem Isaias der König der Herrlichkeit auf dem Throne, von singenden Seraphim umgeben (Is. 6, 1 ff.), und dem Jeremias der Mandelstab und der siedende Kessel (Jerem. 1, 11. 13). In diesen beiden Fällen ist noch erforderlich, dass dem Propheten das Verständnis des „Gesichtes" vermittelt werde. Isaias z. B. erkannte im Könige auf dem Throne den Herrn der Heerscharen, Jeremias in den erwähnten Bildern das hereinbrechende Strafgericht. 3) Es werden dem Verstande des Propheten unmittelbar, d. h. ohne sinnliche Bilder, Erkenntnisse mitgetheilt.[1]

---

discipulus eius in absentia fecerat, ut habetur (IV. Reg. 5); et similiter cogitationes cordis unius alteri manifestantur, ut dicitur (I. Cor. 14); et per hunc modum etiam ea, quae unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. — Secundus autem gradus est eorum, quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae, sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia: „Sanctus, Sanctus, Sanctus etc.", ut habetur (Is. 6). — Ultimus autem gradus est eorum, quae sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia hoc, quod est universaliter et secundum se, potius est eo, quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum (S. Thom. l. c. q. 171. art. 3).

[1]) Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis . . . quandoque autem per formas imaginarias. . . . Prophetica revelatio quandoque . . . fit per solam luminis (scl. intellectualis) influentiam (S. Thom. l. c. q. 173. art. 2). — Manifestum est autem, quod manifestatio, quae fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa, quae fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et

Wenn die prophetische Vision sich im inneren Sinne vollzieht, ist immer, wenn sie im Verstande allein vor sich geht, so ist häufig die Entrückung (abalienatio a sensibus per raptum) damit verbunden. Der Prophet wird nämlich durch den ihm von Gott gezeigten Gegenstand derart hingerissen und in dessen Betrachtung so tief hineinversenkt, dass für ihn alle anderen Wahrnehmungsobjecte die Anziehungskraft verlieren, die äußeren Sinne also von ihrem Object nur geringe oder gar keine Eindrücke mehr empfangen und darum ihre Thätigkeit theilweise oder gänzlich einstellen.[1] Die Entrückung ist also an sich die natürliche Folge der Vision. Sie kann aber auch, freilich nur in einem viel niederen Grade, derselben als Disposition vorausgehen, was durch den ekstatischen Schlaf geschieht wie bei Adam (Gen. 2) und Abraham (15, 12). In diesem Falle schickt Gott über den Menschen den Schlaf, der die äußere Sinnesthätigkeit suspendiert und dadurch den inneren Sinn für göttliche Mittheilungen umso empfänglicher macht. — Die Entrückung ist ein übernatürlicher, nicht ein unnatürlicher Zustand und hat darum mit der Raserei der heidnischen Mantik nichts gemein. Da sie sich ganz im Gebiete der Erkenntniskraft vollzieht, so kann der Leib des Menschen während der Entrückung in tiefster Ruhe sein. Es ist aber auch möglich, dass die Vision, je nach der Verschiedenheit des Gegenstandes und ihrer Kraft, den Leib in Mitleidenschaft zieht, ihn in die Lüfte hebt, zu Boden wirft, die Folgen von Lust, Freude, Furcht, Schrecken ꝛc. in ihm hinterläßt.

C. Die Mittheilung der prophetischen Erkenntnis.

6. **Die Propheten wurden mit der übernatürlichen Erkenntnis besonders zu dem Zwecke der Mittheilung an andere begnadigt. Diese erfolgte gewöhnlich durch das (lebendige oder geschriebene) Wort, nicht selten auch durch die (symbolische) Handlung.**

---

inde est, quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem visionem, est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundum imaginariam visionem (idem, l. c. q. 174. art. 2).

[1]) Non est necesse, ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus . . . Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit ab his quae imaginabiliter videt... Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae (sicut in arreptitiis vel in furiosis), sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem (sicut per somnium), vel spiritualem (sicut per comtemplationis vehementiam); sicut de Petro legitur (Act. 10), quod, cum oraret, in coenaculo factus est in excessu mentis, vel virtute divina rapiente secundum illud (Ezech. 1, 3): „Facta est super eum manus Domini“ (S. Thom. l. c. q. 173. art. 3).

Je nachdem die Wirksamkeit der Propheten nur der Gegenwart galt oder auch für die Zukunft berechnet war, genügte die mündliche Predigt oder war schriftliche Aufzeichnung erfordert. — In der älteren Zeit war die Thätigkeit der Propheten vorzüglich auf die Besserung ihrer Zeitgenossen gerichtet; sie beschränkten sich demnach auf die Predigt. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts gesellte sich dazu die schriftstellerische Thätigkeit. Diese bestand in der theils mehr oder minder genauen, theils nur auszugsweisen Aufzeichnung gehaltener Reden oder in Abfassung selbständiger Werke, wie z. B. der zweite Theil des Isaias. Der alttestamentliche Canon enthält die Bücher von sechzehn (mit Baruch, der dem Jeremias beigesellt ist, siebzehn) Propheten. Diese werden nach Umfang und Bedeutung ihrer Schriften eingetheilt in die großen [maiores] (Isaias, Jeremias [Baruch], Ezechiel, Daniel) und in die kleinen (minores) Propheten. — Wenn man auf die Umstände der Wirksamkeit Rücksicht nimmt, so kann man unterscheiden: 1) die Propheten des Reiches Israel: Oseas, Amos, Jonas; 2) die Propheten des Reiches Juda: Isaias, Jeremias, Joel, Abdias, Michäas, Nahum, Habacuc, Sophonias; 3) die Propheten im Exil: Ezechiel, Daniel; 4) die nachexilischen Propheten: Aggäus, Zacharias, Malachias.

7. Die Propheten mussten wiederholt auch durch Vornahme gewisser Handlungen predigen, den Inhalt ihrer Worte gleichsam für das Auge abbilden und so den Eindruck der Rede verstärken. Die Weissagung, dass Nabuchodonosor Juda und die umliegenden Völkerschaften erobern werde, versinnbildete Jeremias dadurch, dass er sich Ketten aus Holz um den Hals legte und solche an die umliegenden Völker sandte; und als der Pseudo-Prophet Hananias sie zerbrach, musste er solche von Eisen machen, um auf den schweren Druck des babylonischen Joches hinzuweisen (Jerem. 27; 28). — Ezechiel musste die bevorstehende Belagerung Jerusalems darstellen und zu diesem Zwecke die mit allen Apparaten der Belagerung umschlossene Stadt auf einem Ziegelsteine abbilden und während 430 Tagen die Leiden von Israel und Juda gleichsam an sich tragen (Ezech. 4—6). Ja, Jeremias musste das Schicksal seines Volkes an seinem ganzen Leben versinnbilden; er durfte keine Ehe eingehen, musste sich von allen Ergötzlichkeiten fernehalten u. s. w. — Die Vornahme von solchen symbolischen Handlungen war dem Charakter der Israeliten angemessen; diese waren nämlich ein sehr sinnliches Volk, welches tiefsinnlicher Eindrücke bedurfte, um sich für das Gute zu entscheiden.

Zur Bekräftigung ihrer Reden und zum Beweise ihrer göttlichen Sendung[1]) wirkten die Propheten auch Wunder; Elias und besonders Elisäus bewiesen dabei eine selbst in der Geschichte der Wunder unerhörte Macht über die Natur. — Eine mit dem prophetischen Berufe innerlich verknüpfte Art von Wundern waren die Weissagungen selbst, sobald durch die Erfüllung der Beweis ihrer Wahrheit geliefert war.

8. Die falschen Propheten. — In der heiligen Schrift werden nicht selten Männer erwähnt, die in Israel als Propheten auftraten, ohne von Gott dazu berufen und inspiriert zu sein. Sie werden „falsche Propheten" genannt; häufig heißen aber auch sie schlechthin „Propheten", in welchem Falle sie anderweitig, besonders durch Anführung ihrer Handlungsweise, gekennzeichnet werden.[2]) Die falschen Propheten ließen sich in ihrem Auftreten von verwerflicher Selbstsucht leiten; sie wollten nämlich durch Ausübung des prophetischen Amtes zu Geld[3]) und Ansehen kommen. Darnach bestimmten sie auch den Inhalt ihrer Reden. Solange sie gut bezahlt wurden, prophezeiten sie dem Volke zu Gefallen, also Untergang der Feinde, Sieg der eigenen Waffen und Frieden (vgl. Mich. 3, 5). Aus dem gleichen Grunde traten sie den verkehrten Neigungen des Volkes nicht entgegen, sie leisteten vielmehr der Sünde noch Vorschub und wurden dadurch dem Volke zum Ärgernis und dem Reiche zum Verderben.[4])

Da die falschen Propheten ihre Reden für Gottes Wort ausgaben, so waren diese immer Lug und Trug (visio mendax.... et fraudulentia, Ierem. 14, 14). Selbstverständlich entsprach häufig auch der Inhalt ihrer Weissagung nicht der Wahrheit. Den Widerspruch zwischen ihren Worten und den Thatsachen oder die Nichterfüllung der Prophezien bezeichnet schon Moses als Kennzeichen der falschen Propheten.[5]) So sehr dem Volke eingeschärft wurde, den wahren Propheten zu gehorchen, ebenso dringend wurde es vor den falschen gewarnt. Israel solle sich vor

---

[1]) Ea . . . quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana quam excedunt, sed operatione virtutis divinae secundum illud (Marci 17, 20): „Praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis." Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae enuntiationis. Unde dicitur (Deut. 33, 10): „Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus a facie ad faciem in omnibus signis atque portentis" (S. Thom. l. c. q. 171. art. 1).

[2]) Cf. Ierem. 23, 10: Propheta namque et sacerdos polluti sunt; ibid. v. 14: In prophetis Ierusalem vidi similitudinem adulterantium.

[3]) Prophetae eius (domus Iacob) in pecunia divinabant (Mich. 3, 11).

[4]) (Prophetae) confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua... ...A prophetis Ierusalem egressa est pollutio super omnem terram (Ierem. 23, 14. 15; cf. Ezech. 13, 5).

[5]) Hoc habebis signum: Quod in nomine Domini propheta ille praediverit et non evenerit; hoc Dominus non est locutus, sed per tumorem animi sui propheta confinxit (Deut. 18, 20).

ihnen nicht fürchten (Deut. 22), ihnen nicht glauben, sie nicht einmal anhören (Jerem. 23, 16; 27, 9; 16; 29, 8). — Die wahren Propheten wenden sich wiederholt in ernsten Rügen an die falschen Propheten. Als Strafe wird ihnen vor allem die Schande verkündet, die sie trifft, wenn ihr Betrug durch Nichterfüllung der Prophezien an den Tag kommt (vgl. Mich. 3, 6. 7). Auch werden sie vom Verderben allererst erreicht werden, da sie am meisten dazu beigetragen haben (vgl. Jerem. 14, 15. 16).

9. Das Prophetenthum und der Rationalismus.[1]) — Der biblische Rationalismus anerkennt das Prophetenthum des alten Testaments als eine großartige, bewundernswerte Erscheinung; da er aber die Möglichkeit einer übernatürlichen Beeinflussung des Menschen durch Gott leugnet, so versteht es sich von selbst, dass seine Auffassung von der oben dargelegten wesentlich verschieden ist.

α) Die Rationalisten behaupten zwar auch, dass der Prophet unter einem außergewöhnlichen Einflusse des göttlichen Geistes gestanden sei; diesen Einfluss führen sie aber nicht auf den persönlichen Gott als eigentlichen und unmittelbaren Urheber zurück. Das Princip des göttlichen Einflusses ist ihnen vielmehr der Mensch selbst, der diesen Einfluss erfährt, indem er ihn durch seine eigene Thätigkeit bewirkt. Der göttliche Geist in den Propheten ist nämlich nach ihnen nicht Gott selbst; er besteht nur in der Idee des Göttlichen, insoferne sie vom menschlichen Geiste erfasst und so in ihm wirksam wird. Diese Idee, die wegen des Reichthums und der Erhabenheit ihres Inhaltes ganz besonders geeignet ist, den menschlichen Geist anzuregen, wird sich umso wirksamer zeigen, je mehr der Mensch ihren Inhalt erfasst, je tiefer er sich in sie hineinversenkt, je länger er sich mit ihr beschäftigt und je empfänglicher er selbst für göttliche Gedanken ist. Einzelne Männer waren nun durch Empfänglichkeit vor den anderen ausgezeichnet, sie haben auch „voll Feuer und Eifer in das Gebiet der göttlichen Gedanken sich gewendet“ und darum deren Kraft und Wirksamkeit in sich ganz besonders verspürt; sie sind vom göttlichen Geiste erfasst, zur That getrieben, hiefür begeistert, hierüber erleuchtet, sie sind Propheten geworden.

Die Prophezie ist also einerseits auf die außerordentliche Empfänglichkeit des menschlichen Geistes für göttliche Ideen, andererseits auf die

---

[1]) Wir haben hier die ältere und idealere Form des Rationalismus, welche Knobel (Der Prophetismus der Hebräer, Breslau 1837 [vgl. besonders I., S. 5 ff., 55 ff., 99 ff., 179 ff.]) und Ewald (Die Propheten des Alten Bundes, Stuttgart 1840 [vgl. I., S. 19 ff.]) vertreten haben. Im großen und ganzen wird der Rationalismus in jeder Erscheinungsform dieselben Grundsätze adoptieren. Die Auffassung der modernen Bibelkritik (vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I., S. 550 ff.; Maybaum, Die Entwicklung des israelitischen Prophetenthums, Berlin 1883, S. 131 ff.; Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg 1893, S. 159 ff.) ist von der des älteren Rationalismus insoweit verschieden, als sie den Propheten eine andere geschichtliche Stellung zuweist. Die Propheten sind nach ihr nicht auf dem Boden der Theokratie entstanden, sie waren vielmehr erst die Vorläufer derselben; sie haben durch ihre Prophezien erst jene Gottesidee, auf welcher die Theokratie beruht, geschaffen und dadurch sozusagen eine neue Religion begründet und auch die Einführung des Gesetzes vorbereitet (vgl. dagegen § 27).

emsige Beschäftigung desselben mit ihnen zurückzuführen. Das Princip der Prophezie liegt im Menschen selber, sie übersteigt demnach keineswegs die Grenzen des Natürlichen. Wenn sie aber dennoch eine außergewöhnliche Erscheinung ist, so kommt dies daher, dass der großen Menge die nothwendige Empfänglichkeit und die erforderliche Willensstärke gemangelt haben.

Dadurch, dass die Idee des Göttlichen das Geistesleben des Menschen zu einer gesteigerten Thätigkeit anspornt, „führt sie den Geist auch zu höheren Einsichten, indem der geweckte und regsame Geist immer weiter und richtiger sieht als der gleichsam unthätig schlummernde. Der Geist Gottes bewirkt also auch Erleuchtung in den Propheten, und diese erscheinen daher als Gotterleuchtete.“[1]) Infolgedessen ragt ihre Einsicht weit über die der Zeitgenossen hinaus; sie erkennen Dinge, die den Augen anderer vielleicht ganz und gar verborgen sind. Diese Kenntnis erstreckt sich auf das Gebiet der Natur, so dass die Propheten Dürre oder Regen, Genesung, Krankheit, Tod u. s. w. vorhersagen können, oder sie haben die jedesmaligen Zeitverhältnisse zum Gegenstande.[2]) Im einen wie im anderen Falle ist diese Erkenntnis verborgener Dinge nur natürlich, nicht übernatürlich. Darum erstreckt sie sich auch nicht auf Gegenstände, die dem menschlichen Verstande unzugänglich sind.

Wenn aber die Propheten dennoch weissagen oder die Zukunft verkünden, so ist das nicht Weissagung in dem n. 4 festgestellten Sinne. Handelt es sich nämlich um die in weiter Ferne liegende messianische Zukunft, dann ist die Weissagung nur der durch das Ringen der Phantasie zum detaillierten Bilde geformte Ausdruck heißer Sehnsucht, dass sich die Zukunft den Grundzügen der Theokratie entsprechend gestalten möge. Sollen aber die viel näher liegenden Geschicke des Reiches vorausverkündet werden, so bedienen sich die Propheten in Anwendung der herkömmlichen Vergeltungslehre vager, allgemeiner, unbestimmter Ausdrücke, die verschiedene Deutungen zulassen. Nur dann, wenn auf die Ereignisse der nächsten Zukunft die Gegenwart einen sicheren Schluss gestattet, die Weissagung also eine reale Grundlage erhält, geben sie ihr auch einen bestimmten, besonderen Inhalt, und zwar umsomehr, je mehr „die Verhältnisse sich bestimmt gestalten und das Bevorstehende sicher voraussehen lassen“.[3])

Beruhten die Weissagungen der Propheten nur auf menschlicher Berechnung, so folgt von selbst, dass sie nicht unfehlbar waren. „Trotz aller Vorsicht musste es den Propheten doch begegnen, dass manches sich nicht erfüllte, was sie für gewiss genug und als sicher eintretend angekündigt hatten. Denn die politischen Verhältnisse nehmen oft schnell die unerwartetsten Wendungen.“[4]) Da die Propheten das geistige Reich Christi sehr oft unter dem Bilde eines Weltreiches schildern, so brauchen die Rationalisten nur beim Buchstaben solcher Prophezien stehen zu bleiben, und der Nachweis des Widerspruches zwischen Weissagung und Thatsache ist geliefert.

10. β) Diese Theorie widerspricht aber ganz evident der heiligen Schrift, jener historischen Quelle, aus der wir über die Thatsache und das Wesen des

---

[1]) Knobel, a. a. O. S. 100.
[2]) Vgl. Knobel, a. a. O. S. 35.
[3]) Knobel, a. a. O. S. 300.
[4]) Knobel, a. a. O. S. 303.

Prophetenthums unsere Kenntnisse zu schöpfen haben. In ihr wird nämlich consequent und in den unzweideutigsten Ausdrücken der persönliche Gott selbst, nicht die bloße Idee des Göttlichen, als der eigentliche Urheber der prophetischen Reden hingestellt.[1]) Auch werden zahlreiche Fälle berichtet, in denen die Israeliten von den Propheten Aufschlüsse verlangten, die sie nur von Gott selbst erwarten konnten. Sie waren also fest überzeugt, dass die Propheten unmittelbar von Gott erleuchtet seien; auch theilen die heiligen Schriftsteller ganz die gleiche Überzeugung.

Die Rationalisten können dies nicht leugnen; sie antworten aber darauf, dies sei eben nur die Ansicht und Vorstellung des Volkes und der biblischen Geschichtsschreiber gewesen. Von dieser Vorstellung müsse man die Überzeugung der Propheten selber und das „rein Thatsächliche" wohl unterscheiden. Infolge ihrer theokratischen Anschauungen haben die Hebräer die Wirkungen der göttlichen Idee auf Gott selbst zurückgeführt. Im allgemeinen seien auch die Propheten „aufs festeste überzeugt gewesen, dass ihr Denken, Erkennen und Wissen unmittelbar von Gott herrühre, dass ihre Ansichten und Einsichten unmittelbare Geschenke Gottes wären". Ihre einzelnen Reden aber als Reden Gottes anzusehen, sei ihnen nicht eingefallen. Nur das Volk habe den „allgemeinen" Antrieb des göttlichen Geistes dahin verstanden, dass auch das „Besondere", die einzelnen Reden und Handlungen, von Gott eingegeben sei. — Diese Unterscheidung ist aber eine leere Ausflucht; denn die Propheten urtheilen über den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität ihrer Reden um kein Haar anders als das Volk, und gerade sie sind es, die auch einzelne Reden als Gottesreden anführen; ebenso nehmen sie es an, wenn das Volk sich an sie wendet, um in ganz speciellen Angelegenheiten den Rathschluss Gottes zu erfahren.

Auch hier wissen die Gegner noch einen Ausweg: „Die Propheten haben sich den Anschauungen und Wünschen des Volkes accommodiert"; sie ließen das Volk bei seinem kindlichen Glauben und haben ohne innere Überzeugung die darauf fußenden Erwartungen desselben befriedigt. — Durch diese Ausrede tritt aber die rationalistische Auffassung 1) vor allem mit sich selbst in Widerspruch. Denn, wenn die Propheten wirklich so gehandelt haben, so haben sie auf die Unwissenheit des Volkes hin gesündigt, sie haben das Volk sogar noch bestärkt in der Verwechslung von Gottes- und Menschenwort, sie waren Schuld, dass das Volk in einer tiefen Verirrung befangen blieb; und sie haben dies gethan „mit dem klaren Bewusstsein des wirklich Thatsächlichen". Mit anderen Worten: Sie haben charakterlos gehandelt. Und dennoch bewundert der Rationalismus die Propheten als „redliche, wahrheitsliebende, ehrliche, charakterfeste" Männer, bei welchen eine „absichtliche Täuschung schlechterdings nicht denkbar ist". — Diese Auffassung tritt aber auch 2) mit der Geschichte in Widerspruch. Die Geschichte weiß nichts von Accommodation an irrige Anschauungen des Volkes; die Propheten haben sich vielmehr gegen jeden von ihnen erkannten Irrthum mit Starkmuth erhoben und mussten darum immer auf den Widerspruch der großen Menge, besonders aber der einflussreichen Parteien, ja sogar auf blutige Verfolgungen gefasst sein.[2]) — 3) Aber noch einer anderen geschichtlichen Thatsache oder besser einer Fülle von Thatsachen widerspricht die rationalistische Theorie. Die

[1]) Vgl. n. 3.

[2]) Vgl. IV. Kön. 17, 7 ff.; Is. 6, 9 ff.; Jerem. 1, 17—19; 18, 18; Ezech. 3, 7 ff

Propheten des alten Testaments haben Weissagungen im strengsten Sinne des Wortes vorgebracht, Weissagungen, bei welchen natürliche Erkenntnis, mochte sie infolge Erregtheit des Geistes noch so sehr gesteigert sein, nie und nimmer ausreichen konnte. Hier bleibt dem Rationalismus nichts anderes übrig, als die Thatsachen zu leugnen. Er thut dies auch, indem er entweder die Weissagungen für später (post eventum) gemachte Einschiebsel erklärt oder die unbequemen Berichte zu mythischen Wundererzählungen stempelt.[1])

Dadurch ist die Frage auf ein anderes Gebiet hinausgedrängt. Einerseits handelt es sich um die Glaubwürdigkeit jener biblischen Berichte, in welchen von der prophetischen Wirksamkeit die Rede ist, andererseits um die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung Gottes. Der Rationalismus leugnet diese Möglichkeit und wird durch die Consequenz dazu gedrängt, allen Berichten über evidente Weissagungen die Glaubwürdigkeit abzusprechen. Dem gegenüber beweist die Apologetik sowohl durch historische Gründe die volle Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift und die auch sonst mehr als hinreichend bezeugte Thatsache der Weissagung als auch durch philosophische Argumente die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung Gottes und entzieht dadurch den Rationalisten das Fundament, auf dem ihre Theorie sich erhebt.

Über das alttestamentliche Prophetenthum cf. s. Thom., Summ. theol. II. II^ae q. 171—175. Cornely, Introduct. II. 2. pag. 267—305. Zschokke, Theologie der Propheten des alten Testaments, Freiburg 1877, S. 346 ff. Schanz, Apologie des Christenthums, II., S. 283 ff. Kaulen, Einleitung, S. 345 ff.

---

§ 39.

Die Verkündigung der Zukunft durch die Propheten.

A. Die Weissagung und das prophetische Amt.

1. Die Weissagung ist die Verkündigung solcher zukünftiger Ereignisse, deren Eintreffen noch durch gar keine hinreichende Ursache bedingt ist. Object der Weissagung sind also die sogenannten futura contingentia, deren Erkenntnis dem geschaffenen Verstande verborgen ist. Sie können nämlich weder in sich erkannt werden, weil sie noch nicht existieren, noch in einer hinreichenden Ursache, weil auch diese schon begrifflich ausgeschlossen ist.

Dass die Propheten des alten Testaments die Zukunft vorausverkündet haben, ist in der heiligen Schrift so klar ausgesprochen, wie dass es Propheten gegeben hat. Bereits im Deut. (18, 22) wird die Weissagung als untrügliches Kennzeichen der wahren Propheten hin-

---

[1]) „Natürlich (!) mussten die Berichte davon, welche Jahrhunderte hindurch bloß im Munde des Volkes fortgepflanzt wurden, sich zu mythischen Wundererzählungen formen, in welcher Gestalt sie dann aufgezeichnet wurden und uns vorliegen" (Knobel, a. a. O. S. 57 f.).

gestellt. Darum wird sie, mit ihrer Erfüllung zusammengehalten, wie sonst als Beweis für die Echtheit der Prophezie, Is. 41, 22 analog als Beweis für die Gottheit Jahves angeführt.

2. Dass den Propheten der Blick in die Zukunft verliehen wurde, hängt mit der Bedeutung des alten Testaments innerlich zusammen. Dieses war nämlich in seiner ganzen Anlage ein Hinweis auf die Zukunft (vgl. § 25). In der Zukunft lag darum sowohl der wichtigste Gegenstand als auch der kräftigste Beweggrund der prophetischen Predigt.

α) Dieser Gegenstand war die Erlösung durch Christus. Ebenso wie wir, mussten nämlich auch die Israeliten an die Erlösung durch Christus glauben — „denn es ist in keinem anderen Heil, und kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem wir selig werden können" (Apostelg. 4, 12) — nur mit dem Unterschiede, dass wir an die Erlösung als vollendete Thatsache glauben, während die Israeliten sie als zukünftig im Glauben erhoffen mussten. [1]) Wie demnach die Apostel das Erlösungswerk als Thatsache der Vergangenheit verkündet haben, so haben die Prediger des alten Testaments, die Propheten, dieselbe Erlösung durch Christus als Ereignis der Zukunft vorausgesagt. Durch die „messianischen Weissagungen" haben die Propheten den Blick der Israeliten von der gehaltlosen Gegenwart in die segensvolle Zukunft gerichtet, ihnen den Wert und die Bedeutung des Gesetzes erst recht klargemacht, ihre Sehnsucht nach dem Erlöser gesteigert, mit einem Worte, das Volk, dem Zwecke des Gesetzes entsprechend, auf die Ankunft des Messias vorbereitet.

Die Propheten nahmen aber in ihren Prophezien das Erlösungswerk in seiner Totalität, mit Einschluss der letzten Vollendung, die in der endgiltigen Beseligung der Auserwählten und in der Ausschließung der Verworfenen beim letzten Weltgerichte besteht, womit die Zeit ihren Abschluss findet. Darum heißt bei den Propheten die Zeit der Erfüllung des alten Testaments (die messianische Zeit) nicht bloß allgemein die zukünftige (post haec, Ierem. 46, 26; 49, 6), sondern geradezu die Endzeit (in novissimis diebus, Is. 2, 2; in novissimo dierum, Ierem. 30, 24. Mich. 4, 1; in novissimo annorum, Ezech. 38, 8; in novissimis temporibus, Dan. 2, 28).

[1]) Sicut enim nos credimus Christum venisse in hunc mundum et per hanc fidem iustificamur, sic illi credebant Christum venturum in hunc mundum et per illam fidem iustificabantur (Mart. Becanus, l. c. II. 7. pag. 36).

Die Erlösung durch Christus ist aber nicht unvermittelt in die Geschichte eingetreten, sondern es gieng ihr eine lange, in stetigem Fortschritte sich entwickelnde **Vorbereitung** voraus; die Erlösung ist gleichsam das letzte Glied einer langen Kette von Ereignissen und darum mit diesen innig verbunden. Deshalb haben die Propheten diese ganze Kette zukünftiger Ereignisse in den Bereich ihrer Weissagung hineingezogen; sie verkünden nicht bloß das **Ziel**, sondern auch den Weg, der zum Ziele führt. Dieser Weg ist die **Geschichte Israels**, die einzelnen Schritte sind die **Geschicke des Reiches**, insoferne sie auf die Erlösungsthatsachen von bestimmendem Einflusse waren.

3. Die Geschichte Israels war sowohl **historische** als **ideale** Vorbereitung auf die Erlösung:

1) In historischer Hinsicht hat sie das Erlösungswerk **angebahnt** und die verschiedenen **Umstände** desselben herbeigeführt. Israel wurde z. B. ein Königreich und sein Thron dem Hause Davids zugewiesen, damit der Messias **sein** Königthum auf Grund des Erbrechtes antreten könne (vgl. § 31. n. 5). Das südliche Reich verlor seine Selbständigkeit, das davidische Haus seinen Glanz, weil der Messias nicht ein Reich dieser Welt beherrschen (vgl. Joh. 18, 36. 37), sondern arm und ungekannt in die Welt eintreten sollte. Die Juden durften in die Heimat zurückkehren, damit der Erlöser im Lande der Verheißung geboren werde 2c.

2) In **idealer** Hinsicht hat die Geschichte Israels das Erlösungswerk dadurch vorbereitet, dass sie **ein Typus desselben** war. Da sie nämlich ein (wenn auch nur der vorbereitende) **Theil** des ganzen Erlösungswerkes war, so stand sie **unter dem Einflusse derselben Kräfte und Gesetze**, die beim **Ganzen** wirksam sind, und darum spiegelte sich in ihr das Erlösungswerk nach mehrfacher Hinsicht ab. Die Erlösung besteht im Siege Gottes über den Satan und sein Reich. Dem Satan war nämlich durch die Verführung Adams der Plan geglückt, das von Gott zur ewigen Seligkeit berufene Menschengeschlecht der Aussicht auf dieses Ziel zu berauben, es der Gnadenherrschaft Gottes zu entreißen und unter seine eigene Botmäßigkeit zu bringen. Diesem Erfolge Satans gegenüber hat Gott die Erlösung der Menschheit geplant und durchgeführt: er hat die Macht des bösen Feindes gebrochen, ihm die Menschheit (seine Beute) wieder entrissen und unter seinem Scepter vereinigt. Jedoch wird auch dieses Reich vom Satan und seinem Anhange, den höllischen Mächten und den ihnen dienstbaren Menschen, vielfach angefeindet. Aber alle Feinde Gottes werden von diesem besiegt, ihr Plan zuschanden gemacht. Insbesondere wird auch jede, Gott feindliche Macht auf Erden, in welcher Form sie immer auftreten mag, zur gerechten Strafe ihrer Feindseligkeit gegen das Reich Gottes schwer gezüchtigt, während Gott sein Reich, die Kirche, durch eine wunderbare Führung zur Vollendung bringt und dadurch sowohl die Seligkeit der Geretteten als auch die Niederlage seiner Gegner, des Satans und dessen Anhanges, besiegelt.

Da Israel ein Typus der erlösten Menschheit war, so hat gerade in seiner Geschichte **der Ansturm der satanischen Macht** gegen den Heils- und **Erlösungsplan und die siegreiche Durchführung desselben durch Gott** vielfache **Vorspiele und Vorbilder** gefunden. Die Israel umgebenden heid-

nischen Mächte haben dieses wiederholt voll Erbitterung bekämpft und dabei die Spitze ihrer Feindschaft gegen Gott selbst, den unsichtbaren König Israels, gerichtet. Oft ist Israel siegreich aus diesen Kämpfen hervorgegangen und hat seine Feinde tief gedemüthigt, theilweise seiner Herrschaft unterworfen. Haben in solchen Fällen immer die Macht Gottes und seine Liebe zum auserwählten Volke den Ausschlag gegeben, so ist der Herr mitunter in ganz außerordentlicher Weise für sein Reich in die Schranken getreten und hat selbst, ohne Verwendung irdischer Machtmittel, ganz allein, die Feinde desselben niedergeworfen. — Er ließ aber endlich sein undankbares, abtrünniges Volk eine Beute der babylonischen Weltmacht werden, damit es, wie in seiner Herrlichkeit ein Typus der erlösten, so in seiner Gefangenschaft ein Bild der gefallenen, in den Ketten Satans schmachtenden Menschheit sei. Im Anschlusse daran sind Babylons Sturz und die Rückkehr Israels aus dem Exil das eigentliche Vorbild des Sieges über den Satan und der dadurch bewirkten Erlösung des Menschengeschlechtes.

4. β) Wie der wichtigste Gegenstand, so lagen auch die kräftigsten Motive der prophetischen Predigt in der Zukunft. In Hinsicht des inneren Wertes nehmen wiederum der verheißene Messias und sein Erlösungswerk als Motiv der Gesetzestreue (überhaupt des Lebens nach dem Glauben) die erste Stelle ein. Der Messias war ja das Ziel der Auserwählung und der ganzen Geschichte Israels. Jedoch stellte dieser Beweggrund an den Glauben des Volkes hochgehende Anforderungen, weshalb auch jene herrlichen Prophezien des Isaias, in denen die messianische Zukunft zum Zwecke der Ermahnung und Tröstung verkündet wird, vorzüglich an den geistigen Israeliten gerichtet sind. Für die große Masse des sinnlichen Volkes wirksamer und der Unvollkommenheit des alten Testaments entsprechender als die Weissagung dieser fernen Zukunft war der Hinweis auf die in geringer Entfernung wartenden Ereignisse. Israel hatte nämlich die Zukunft gleichsam in seiner eigenen Hand; diese war ja durch sein Verhalten gegen das Gesetz bedingt (vgl. § 26. n. 6). Darum unterließen es die Propheten bei Ausübung ihres Berufes nicht, den Blick der Israeliten immer und immer wieder auf das Los zu richten, das sie durch ihr Verhalten sich selbst bereiten würden. Bald wiesen sie durch die prophetia comminationis[1]) auf die Folgen hin, welche der religiöse Verfall mit sich bringen würde, bald verkündeten sie, von der Unverbesserlichkeit der Menge überzeugt, durch die prophetia praescientiae die unabwendbare Strafe und suchten wenigstens zu retten, was noch zu retten war, und das Volk auf das herannahende Gottesgericht vorzubereiten (vgl. Soph. 2, 3), oder sie wiesen auf den im Rathschlusse Gottes schon bestimmten glücklichen

[1]) Cf. s. Thom. II. IIae. qu. 174. art. 1.

Ausgang einer drohenden Katastrophe hin (prophetia praedestinationis), um in dem Volke jenes Verhalten hervorzurufen, welches Gott zur Vorbedingung seines Eingreifens gesetzt hat (vgl. § 41. n. 12).

Auch in solchen Fällen ließen es die Propheten sehr häufig nicht bei der Verkündigung der nächsten Zukunft bewenden, sondern, dem prophetischen Geiste entsprechend, erweiterten sie ihren Blick bis ans Ende der Zeiten und schilderten oft in den lebhaftesten Farben die Herrlichkeit des messianischen Reiches, eben zu dem Zwecke, um in den Israeliten die Sehnsucht darnach zu beleben und auch durch dieses geistige Motiv ein Verhalten hervorzurufen, welches sowohl des irdischen Segens als auch zugleich damit der wunderbaren Gnadengüter des messianischen Reiches würdig machte.

5. Der innere Zusammenhang der Geschichte Israels mit der Erlösung durch Christus hatte mehrere Eigenthümlichkeiten der prophetischen Darstellung zur Folge. Die Weissagung beruht nämlich auf göttlicher Inspiration und erstreckt sich darum nicht weiter als diese selbst. Gott hat aber für gewöhnlich die Propheten nicht dazu inspiriert, den unmittelbaren historischen Zusammenhang der zukünftigen Ereignisse darzustellen, sondern dazu, den höheren Causalnexus, der historisch von einander entfernte Begebenheiten verknüpft, und den idealen Zusammenhang, der dieselben sogar unter einer Vorstellung vereinigt, aufzudecken. Dem entsprechend schaut der Prophet die Ereignisse nach den zwei angegebenen Gesichtspunkten zusammen, und wie er sie geschaut, so theilt er sie mit, so reiht er sie auch, ohne weitere Rücksicht auf noch so große zeitliche Entfernung, unmittelbar aneinander. Darum werden Umstände und Thatsachen der messianischen Zeit, die durch Ereignisse der Geschichte Israels nur vorbereitet oder vorausgebildet wurden, als wären sie die unmittelbare Folge daraus, ebenso unmittelbar neben dieselben gestellt. So wird z. B. die Aufrichtung des messianischen Reiches als unmittelbare Folge des Sturzes der heidnischen Weltmacht hingestellt (vgl. Is. 10, 33 ff.; 14, 1 ff. Abd. 17 ꝛc.); die Armut des in Galiläa aufwachsenden Heilandes erscheint durch die assyrische Invasion des Tiglath-Pilesar veranlasst (Is. 7, 14 ff.) ꝛc.[1] Diese Eigenthümlichkeit der prophetischen Darstellung nennt man die prophetische Perspective. Durch sie ist auch die Wahl der Zeitangaben bestimmt. Mitunter fehlen solche ganz, oder es wird die Zeit der verkündeten Ereignisse nur im allgemeinen angegeben: „In jener Zeit", „in jenen Tagen" ꝛc.; oder es wird besonders die messianische Zeit als ganz nahe bezeichnet, wobei der Prophet die Nähe der Ereignisse nach seiner eigenen prophetischen Anschauung meint oder die Jahrhunderte an der Ewigkeit des messianischen Reiches misst. Dann und wann wird wohl erklärt, dass es noch lange Zeit dauern werde, bis die Prophezie in Erfüllung geht; selten endlich werden genaue Angaben selbst aufs Jahr gemacht (Is. 7, 8; 8, 4; 16, 14 ꝛc. Jerem. 25, 11. 12).

---

[1]) Aus dem gleichen Grunde werden Typus und Antitypus unter einem Bilde dargestellt wie das babylonische Exil und die Knechtschaft der Sünde, die Rückkehr nach Chanaan und die Erlösung (vgl. besonders § 41. n. 16).

Dabei ist nicht zu übersehen, dass die Propheten nicht immer den Termin angeben, von welchem aus sie die Berechnung machen, und dass solche Zahlen auch symbolische Bedeutung haben können.

B. Der Ideenkreis der alttestamentlichen Weissagung.

6. Die Propheten haben die verschiedenartigsten Ereignisse sowohl des privaten als des öffentlichen Lebens voraus verkündet. So mannigfach dementsprechend der Inhalt der Weissagungen ist, so bewegen sich dennoch besonders die späteren Propheten, welche Schriften hinterlassen haben, auf einem allen gemeinsamen Gebiete; ihre Gedanken sind einem bestimmten Ideenkreise entnommen, den ganz oder theilweise, mehr oder weniger eingehend die einzelnen Propheten zur Darstellung bringen. — Als gemeinsames Gebiet der Weissagung war den Propheten schon durch ihren Beruf der göttliche Erlösungsplan nach seinem weitesten Umfange bestimmt (vgl. n. 2); auch der darauf einzuhaltende Ideengang war ihnen schon von vorneherein — vorzüglich durch das Gesetz — gegeben. Der Epilog Lev. 26, die dritte Rede des Deuteronomiums (Cap. 27—30), besonders aber das große Canticum Mosis (Deut. 32) enthielten bereits die Grundgedanken der späteren Prophezie: Israels Abfall von Jahve, das göttliche Strafgericht und des Volkes endliche Rettung. Aufgabe der Propheten war es, diese Gedanken Mosis wieder aufzunehmen und, soweit der Fortschritt der Offenbarung es erlaubte, in den weiten Rahmen derselben einen bestimmten Inhalt einzuzeichnen (vgl. § 26. n. 6).

a) Israels Sünde.

7. Der Deut. 32, 15—21 geweissagte Abfall Israels von Gott war zur Zeit der Propheten bereits erfolgt und hatte schon die weitesten Kreise ergriffen. War demnach die Sünde nicht mehr Gegenstand der Weissagung, so blieb sie doch Gegenstand der prophetischen Reden, gemäß dem Auftrage Gottes: „Rufe, höre nicht auf! Wie eine Posaune erhebe deine Stimme und verkünde meinem Volke seine Laster und dem Hause Jacobs seine Sünden" (Is. 58, 2). Da die Propheten die Besserung des Volkes anstrebten, mussten sie es an erster Stelle zur Erkenntnis seines sittlichen Elendes bringen (vgl. Is. 1, 1—20). Der Hinweis auf die Sünde diente ferner als Begründung des Unglückes, welches zur Strafe dafür über das Volk bereits hereingebrochen war, und besonders häufig als Ausgangspunkt für die Verkündigung der noch in der Zukunft wartenden Züchtigung.

Sei es nun aus diesem oder jenem Grunde, die Propheten entwerfen ein schreckliches Gemälde vom sittlichen Zustande ihrer Zeit. Es gab keine Sünde, die in Israel nicht heimisch, keinen Stand, der von ihr nicht ergriffen war. Wer Gerechte sucht, dem ergeht es wie einem, „der Trauben sucht nach der Weinlese" (Mich. 7, 1). „Streifet durch die Gassen Jerusalems . . . und suchet auf ihren Straßen, ob Ihr einen findet, der recht handelt und Treue übt?" (Jerem. 5, 1.) „Alle sind sie abgewichen, wandeln trügerisch . . . alle sind verderbt" (Jerem. 6, 28). Was die Darstellung dieses Verderbens anbelangt, so erheben die Propheten bald bittere Vorwürfe gegen das Volk (z. B. Is. 1, 4. 10), bald schmerzvolle Klagen über dessen geistiges Elend. Aber einem Volke wie Israel mag man die Sünden in den grellsten Farben vor Augen malen, „man mag unablässig sie belehren: sie hören nicht und nehmen keine Zucht an" (Jerem. 32, 33). „Das Haus Israel — spricht der Herr — will die Propheten nicht hören, weil es mich nicht hören will; denn das ganze Haus Israel hat eine unbeugsame Stirn und ein verhärtetes Herz" (Ezech. 3, 7). Ja, die prophetische Rede musste sogar dazu herhalten, um das Volk bis zur Unverbesserlichkeit und Verstockung in die Sünde hineinzutreiben (Is. 6, 9. 10; vgl. § 41. n. 3). Damit war freilich nicht bloß das sittliche Verderben besiegelt, sondern auch die Strafe hiefür unausweichlich gemacht. Es war aber schon so weit gekommen, dass dieselbe einigen zu lange ausblieb. In satanischem Spotte sprachen sie: „So eile doch und komme rasch herbei sein Werk, dass wir es sehen; es nahe sich und komme über uns der Rathschluss des Heiligen Israels, und wir wollen ihn erfahren" (Is. 5, 10). Aber auch hier galten die Worte: „Wenn er zögert, so warte nur; denn er kommt gewiss und bleibt nicht aus" (Hab. 2, 3).

b) Die Züchtigung des sündigen Volkes.

8. Die vorexilischen Propheten verkünden sehr oft das Strafgericht, welches gemäß dem Gesetze der göttlichen Pragmatik (vgl. Lev. 26, 14—39; Deut. 28, 15—68; 29, 20—28; 32, 22—35) über Israel hereinbrechen wird. Dabei geben sie

α) die Ausdehnung desselben an. Es trifft die Schuldigen, die es verdient haben; aber wer soll da ausgenommen sein, da das ganze Volk, Hoch und Nieder, von der sittlichen Fäulnis angefressen ist? Darum muss nicht bloß der einzelne büßen, sondern auch das Staatswesen fällt unter die Straffentenz. Allererst und am tiefsten ist das nördliche Reich gesunken; darum wird dieses zuerst von der Strafe ereilt. Weil aber Juda dieselben Wege wie das nördliche Reich gegangen ist, so wird es auch dessen Schicksal theilen (vgl. IV. Kön. 17, 18—20; Os. 5, 5—14; Mich. 1, 9 ff.; Ezech. 23).

Die Propheten wenden sich häufig gegen einzelne Stände oder Menschenclassen und verkünden, dass gerade sie das Strafgericht besonders empfindlich treffen werde. So sind Is. 3, 16—4, 1 gegen die Frauen, 28, 7 ff. gegen die egyptische Partei am Hofe, Ezech. 34 gegen die Hirten (religiöse und politische Führer), Mich. 3, 1—4 gegen die Fürsten, V. 5—7 gegen die falschen Propheten gerichtet. Diese oratorisch äußerst wirksame Specificierung war dadurch veranlasst,

dass die Propheten gegen bestimmte, in einzelnen Classen besonders grassierende Sünden auftreten mussten. Wie bei ihnen überhaupt Strafe und Sünde nie getrennt erscheinen, so bringen sie gerade einzelnen Menschenclassen gegenüber beide in den engsten Zusammenhang: die hochmüthig mit emporgerecktem Halse und zierlichen Schritten einherstolzierenden Töchter Sions werden ihres eitlen Schmuckes entkleidet und bis zur tiefsten Schmach gedemüthigt werden; die Fürsten, die sich auf ungerechte Weise bereichert haben, trifft Beraubung, die falschen Propheten Finsternis des Geistes; die Eitelkeit des Ezechias, der seine Schätze den Gesandten des Merodach-Baladan gezeigt hat, wird dadurch bestraft, dass diese Schätze nach Babylon wandern und die Nachkommen des Königs als Eunuchen dienen werden (Is. 39, 6—7) ꝛc. In der That kehrt sich aber das Strafgericht gegen alle Stände und Classen; „und sein wird wie das Volk, so der Priester; wie die Magd, so ihre Frau; wie der Käufer, so der Kaufmann; wie der Darleher, so der Empfänger; wie der Gläubiger, so der Schuldner; zur Einöde wird verwüstet werden das Land und zur Wüste verwüstet" (Is. 24, 2. 3).

β) Auch die Art der Strafe wurde von den Propheten näher bezeichnet. Diesbezüglich haben schon die Drohprophezien des Gesetzes den allgemeinen Grundsatz: „Ich werde das feindliche Schwert über Euch bringen als Rächer meines Bündnisses" (Lev. 26, 25) fast ins Detail ausgeführt. Von den Propheten wurden diese Gedanken besonders durch nähere Bezeichnung des vom Herrn auserwählten Strafwerkzeuges erweitert. Er benützt die Eroberungspolitik, die Grausamkeit und Übermacht der heidnischen Völker, besonders den Kampf, den Assyro-Babylonien und Egypten um die Weltherrschaft führen (vgl. Is. 7, 17 ff.), zur Züchtigung seines Volkes. Mitunter ist die Ausdrucksweise der Propheten noch ziemlich allgemein und unbestimmt; je näher aber die Prophezie der Erfüllung steht, umso bestimmter und concreter ist sie auch. Dass Israel von Assyrien unterjocht werden wird, ist Is. 7, 17 ff.; Os. 10, 6; 11, 5, dass Juda den Chaldäern (Babylon) unterliegen wird, ist z. B. Is. 39, 6. 7; Mich. 4, 10; Hab. 1, 6 ff. prophezeit. Besonders klar und bestimmt reden in dieser Hinsicht durch Worte und symbolische Handlungen Jeremias und Ezechiel.

Das Strafgericht durchgeht, wie auch schon Moses verkündet hat, verschiedene Stadien (vgl. Is. 9, 8 ff.) und hört nicht eher auf, „bis nicht verödet sind die Städte ohne Bewohner, das Haus ohne Insasse und das Land verlassen ist. Und fort wird der Herr thun die Menschen, und viel sein wird, was verlassen ist in Mitte des Landes. Und bleibt noch ein Zehntheil übrig, so fällt auch dieses der Vertilgung anheim, gleich einer Terebinthe oder Eiche, die bis auf den Wurzelstumpf umgehauen wird" (Is. 6, 11—13).

„Dieses Strafgericht in seiner Totalität zusammengefasst oder in seinem Gipfelpunkte, nämlich in der Zerstörung des politischen Staatswesens betrachtet,

wird von den Propheten häufig dies Domini, der Tag des Herrn, genannt; es ist der Tag, an welchem Jahve in außerordentlicher Weise in die Weltgeschichte eingreift und ein Werk vollbringt, welches der Macht, Heiligkeit und Strafgerechtigkeit Gottes gleich entspricht. Durch dieses Werk macht er seine absolute Erhabenheit über jede Creatur, besonders über jene, die sich ihm widersetzt, in schrecklicher Weise fühlbar, weshalb dieser Tag häufig durch Zusätze, die den furchtbaren Naturerscheinungen entnommen sind, als ein Tag des Schreckens und der Heimsuchung geschildert wird. Nicht selten erweitert sich der Gerichtstag über Israel zum Gerichte über die ganze sündige Erde, so dass die Beschreibung des Particulargerichtes in jene des schließlichen Weltgerichtes übergeht, wie Christus selbst an das Gericht über Jerusalem das Weltgericht anreiht. Jedes Gottesgericht über ein sündiges Volk ist nämlich das Vorspiel und ein vorbereitender Theil des schließlichen Universalgerichtes, wodurch Gott sein Reich der Vollendung und Verklärung entgegenführt, also ein Moment des Tages des Herrn und ein Zeichen seiner Nähe."[1])

c) Israels Bekehrung und Babylons Sturz.

9. So gründlich das Strafgericht Gottes mit Juda aufgeräumt hat, ein Gericht der Vertilgung sollte es dennoch keineswegs sein; Vertilgung war nur für die Heidenvölker bestimmt.[2]) Jahve hatte mit Israel ein ewiges Bündnis geschlossen und insbesondere dem davidischen Königshause ewige Herrschaft zugesichert (vgl. § 31. n. 5). Dass Gott sein Volk nicht ganz verwerfen, sondern den Bund mit ihm wieder aufrichten werde, war bereits im Gesetze aufs klarste ausgesprochen.[3]) Dieselbe Idee kehrt bei den Propheten immer wieder, bei Isaias besonders häufig unter dem Bilde des „Restes" und des „Wurzelstumpfes" (vgl. § 41. n. 3). Der Wiederherstellung Israels stehen aber zwei Hindernisse entgegen, die deshalb früher fortgeschafft werden müssen: Israels Sünde und Babylons Übermacht.

α) „Euere Missethaten — spricht Isaias — bilden die Kluft zwischen Euch und Euerem Gotte, und Euere Sünden verhüllen sein Antlitz vor Euch, so dass er nicht erhört" (59, 2; vgl. 50, 2). Israels Bekehrung war neben der Bestrafung Hauptzweck des göttlichen Gerichtes. Gerade dort, wo Isaias im Hinblicke auf das alle Vor-

[1]) Zschokke, Theologie der Propheten, S. 420.

[2]) Faciam enim consummationem in cunctis gentibus, in quibus dispersi te; te autem non faciam in consummationem, sed castigabo te in iudicio (Ierem. 30, 11; cf. 4, 27).

[3]) Et tamen cum essent in terra hostili, non penitus abieci eos, neque sic despexi, ut consumerentur et irritum facerem pactum meum cum eis. Ego enim sum Dominus Deus eorum et recordabor foederis mei pristini (Lev. 26, 44. 45).

stellung übersteigende Sittenverderbnis das Strafgericht als Befriedigung der göttlichen Rachelust hinstellt mit den Worten: „Wehe, ich will mich getrösten an meinen Feinden und mich rächen an meinen Gegnern, ich werde meine Hand gegen dich wenden", gerade hier betont er zugleich den läuternden Charakter des Gerichtes, indem er fortfährt: „Und ich werde deine Schlacken rein ausschmelzen und all dein Blei hinwegschaffen, und ich will deine Richter bestellen wie früher und deine Räthe wie vor Alters" (1, 24—26). Schon Moses hatte die Bekehrung Israels vorausgesagt (Lev. 26, 40. 41; Deut. 30, 1. 2. 8), worauf sich Baruch (2, 28—33) eigens beruft (vgl. Ezech. 6, 9. 10; 16, 61).

β) Durch die geistige Umkehr wurde das Volk mit seinem Bundesgotte ausgesöhnt, ihm damit auch die Aussicht auf die Wiederherstellung wieder eröffnet. Da es aber in der Gewalt Babylons sich befand, so musste die Macht dieses Weltreiches früher gebrochen werden. Der nächste Schritt im Ideengange der Weissagung ist demnach die Verkündigung vom Sturze Babylons. Aus dem innigen Zusammenhange dieser Katastrophe mit der Befreiung Israels begreift man, warum die Propheten so häufig und nachdrücklich diesen Gegenstand behandeln (Is. 13; 14; 21, 1—10; 46; 47; Jerem. 50; 51; Hab. 2; 2c. vgl. § 41. n. 20).

d) Das Gericht über alle Heidenvölker.

10. Babylons Sturz ist durch den Gang der Erlösungsgeschichte allererst bedingt; es fällt aber nicht allein unter die göttliche Strafsentenz. Wie diesem Reiche, ebenso ergeht es allen heidnischen Mächten. Die Weissagung macht einen neuen Schritt: die Propheten verkünden das göttliche Strafgericht über die heidnischen Reiche überhaupt. „Das ist der Rathschluss, den ich ausgedacht über die ganze Erde, und das ist die über alle Völker ausgestreckte Hand. Denn Jahve der Heerscharen hat's beschlossen — und wer vermag es zu entkräften? — und seine Hand ist ausgestreckt — und wer wird sie zurückziehen?" (Is. 14, 22. 27; vgl. § 41. n. 8 ff.) Nachdem Jeremias mit kurzen Worten den Fall Babylons verkündet hat (25, 12—14), erhält er von Gott den Auftrag: „Nimm diesen Zornbecher (Symbol der göttlichen Strafe) aus meiner Hand und credenze ihn allen Völkern, zu denen ich dich sende." Der Prophet befolgt den Auftrag und reicht den Becher den Völkern ringsumher. Viele werden mit Namen genannt; dann heißt es aber: „Auch allen Königen des Nordens, nah und ferne, . . . und allen Königen der Erde auf dem ganzen

Erdkreise . . . denn Gericht hält Jahve mit allen Völkern, und er rechnet ab mit allem Fleische, die Bösewichter übergibt er dem Schwerte" (V. 15—31). Dieser allgemeine Grundsatz findet in den prophetischen Schriften wiederholt Anwendung auf einzelne Nationen. Von den großen Propheten haben drei, Isaias (Cap. 13—27), Jeremias (Cap. 46—51), Ezechiel (Cap. 25—32), eigene Redecyklen gegen heidnische Reiche verfasst. Auch fast alle anderen Propheten wenden sich gegen die auswärtigen Völker (vgl. § 40).

Der Grund, warum Gott die heidnischen Reiche züchtigt, ist ihre Feindschaft gegen Gott. Wurde Israel bestraft, weil es von Gott abgefallen war, so wird es den Heiden aus demselben Grunde nicht anders ergehen. So spricht der Herr zu den Heiden: „Siehe, in der Stadt, über welche mein Name ausgesprochen ist, fange ich an mit der Züchtigung; und Ihr wollet wie Unschuldige nun straflos sein? Nicht bleibet Ihr ungestraft; denn ich rufe das Schwert herbei über alle Bewohner der Erde, spricht der Herr der Heerscharen" (Jerem. 25, 28. 29).

11. Als Feinde Gottes haben sich die heidnischen Mächte gerade dort erwiesen, wo sie in Vollziehung der Strafgerichte über Israel ihm dienstbar waren. Sie überschritten nämlich dabei (wie auch anderen Völkern gegenüber) ihre Machtbefugnis und giengen überhaupt nicht sofast darauf aus, Gottes Willen an seinem Volke zu vollziehen, sondern ihre eigene Raubgier zu befriedigen (vgl. Hab. 1, 9—11; 2, 6 ff.) und der Schadenfreude und dem Hochmuthe freien Lauf zu lassen.[1]) Assyrien besonders (und auch Babylon) war nicht damit zufrieden, dem Plane Gottes gemäß fremde Völker zu unterjochen, sondern es wollte sie (Israel nicht ausgenommen) vernichten, nämlich durch die Transportation die ererbten nationalen Einrichtungen und

[1]) „Ergrimmt war ich über mein Volk — spricht der Herr zu Babylon — hatte entweiht mein Erbe und sie in deine Hand gegeben: — Du hast ihnen kein Erbarmen angedeihen lassen, auf den Greis legtest du ein schweres Joch. Und du sprachst: „Auf ewig werde ich Herrin sein"; hast solches nicht erwogen und nicht gedacht deines letzten Endes; . . . kommen wird Unglück über dich, und du kennst sein Herannahen nicht; hereinbrechen wird Unheil über dich, das du nicht sühnen kannst; überfallen wird dich plötzlich Verderben, das du nicht ahnest" (Is. 47, 6. 7. 11). Und zu Edom: „Ob des Mordes und ob des Unrechtes an deinem Bruder Jacob wird dich Schmach bedecken, du gehst zugrunde auf ewig. Am Tage, als du dich gegen ihn stelltest, als Fremde gefangen nahmen sein Heer und Ausländer einzogen in seine Thore und über Jerusalem das Los warfen, da warst auch du, wie einer aus ihnen . . . Wie du gethan, so geschieht dir; deine Vergeltung wird er wenden auf dein Haupt" (Abd. 10. 11. 15).

Eigenthümlichkeiten ihnen nehmen und dafür fremdes Wesen aufdrücken. Dabei rühmte es sich, in eigener Machtvollkommenheit die glänzende Siegeslaufbahn durcheilt zu haben. Bereits im großen Liede Mosis (Deut. 32, 27) ist die Befürchtung ausgesprochen: „Es könnten im Übermuthe ihre Feinde sagen: Unsere starke Hand und nicht der Herr hat dies alles gethan."

Besonders eingehend entwickelt diesen Gedanken Isaias (10, 5—16): Nachdem der Prophet im Anschlusse an den dreimal sich wiederholenden Kehrvers: „Bei all dem wurde sein Grimm nicht abgewendet und blieb seine Hand noch ausgestreckt" (9, 12. 17. 21; 10, 4) das mit der Sünde gleichen Schritt haltende Strafgericht über Gesammt-Israel geschildert hat, stellt er Assur als die ärgste Zuchtruthe in der Hand Gottes hin, leitet aber gerade diese Prophezie mit einem Weherufe gegen dieses Strafwerkzeug ein: „Wehe, Assur! Ruthe meines Zornes und Stab ist er; in seiner Hand ist mein Grimm. Zu einem trügerischen Volke schicke ich ihn, und gegen das Volk meines Zornes ertheile ich ihm Befehl, damit er Beute nehme und Raub vertheile und es mache zur Zertretung wie Gassenkoth. — Er selbst aber (Assur) denkt nicht so, und sein Herz meint nicht also, sondern auf Vernichtung geht sein Herz und auf Ausrottung nicht weniger Völker ... Er sprach: In der Kraft meiner Hand habe ich es vollbracht ... und ich habe die Grenzmarken meiner Völker aufgehoben und ihre Fürsten geplündert" 2c. (V. 5—7. 13. 14). Diese thörichte Prahlerei erhält die wohlverdiente Antwort: „Wird sich denn die Axt rühmen gegen den, der mit ihr haut, oder die Säge sich brüsten gegen den, von dem sie gezogen wird? Gerade, als erhöbe sich der Stab gegen den, der ihn hebt, und als brüstete sich der Stock, der ja nur ein Stück Holz ist. Deswegen entsendet der Allherr, der Herr der Heerscharen, gegen die Feisten desselben die Dürre, und unter dessen Herrlichkeit soll ein Brand auflodern wie Feuersbrand" (V. 15. 16).

12. Die Feindseligkeit besonders der Assyrer und Babylonier ist aber noch aus einem anderen Grunde eine Erhebung gegen Jahve, den Gott Israels. Das ganze Staatswesen derselben war nämlich mit ihren religiösen Anschauungen aufs innigste verquickt. Der König handelte gleichsam als Stellvertreter der Götter unter ihrem Schutze, und in ihrem Namen führte er die Kriege, ihnen wurden die Siege zugeschrieben und diese zugleich als Siege der einheimischen Götter über die Götter des besiegten Feindes angesehen, weshalb die Statuen derselben in den Triumphzügen aufgeführt wurden. Darum betrachteten sie auch den Sieg über Juda als Sieg über Jahve, seinen Gott. „Wie erlangt hat meine Hand die Königreiche der Götzen — so auch ihre Bilder von Jerusalem und Samaria! — sollte ich nicht, wie ich gethan an Samaria und seinen Götzen, so auch thun an Jerusalem und seinen Bildern?" (Is. 10, 10; vgl. 36, 15—20; 37, 10—13.) Das ist die höchste Blasphemie (37, 17); dieser stolze Hohn, diese Lästerung ist direct gerichtet — „gegen den Heiligen Israels" (37, 23).

Damit ist auch das Urtheil über die Feinde Gottes besiegelt. Denn „ein eifersüchtiger und rachgieriger Gott ist der Herr, rachsüchtig ist der Herr und voll Ingrimm, rachsüchtig ist der Herr gegen seine Feinde und erzürnt über seine Gegner" (Nah. 1, 2).

Die Verkündigung der Strafgerichte über die einzelnen Heidenvölker erweitert sich häufig zur Darstellung eines viel umfassenderen Gottesgerichtes. Dieses Gericht besteht in der Niederwerfung der dem Herrn und seinem Heilsplane überhaupt entgegenstehenden Macht mit ihrem satanischen Hintergrunde; es ist der vollständige Sieg Christi über das Reich des Satans in seinem ganzen Umfange. Die Propheten betrachten nämlich die heidnischen Völker als Typen und Repräsentanten der gottfeindlichen, speciell der satanischen Macht; darum ist ihnen auch das Gericht über die Heidenvölker ein Vorbote oder ein Vorbereitungsstadium des großen Gottesgerichtes über Lucifer und sein Reich.

Wenn nun auch alle heidnischen Mächte in solcher Beziehung zum Reiche der Finsternis stehen, so werden in der heiligen Schrift doch einzelne ganz besonders als Vertreter der eigentlichen gottfeindlichen Macht dargestellt: so z. B. Edom als erster und unversöhnlicher Feind Israels, Egypten seiner ausgedehnten Macht und vieljährigen Bedrückung wegen. Besonders aber ist Babel, der erste Rebell gegen Gott, der grausame und hochmüthige Weltbeherrscher, der Juda den Untergang bereitet und den Tempel Jahves zerstört hat, der eigentliche Inbegriff eines Typus der gesammten gottwidrigen Macht, das Symbol der gegen Gott ankämpfenden Macht der Finsternis überhaupt. Darum wird auch Is. 14, 26. 37 das Gericht Gottes über die ganze Welt als Untergang der Weltstadt Babylon prophezeit.

Vgl. Zschokke, Theologie der Propheten, S. 550—566. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten, Mainz 1883, S. 365 ff.

e) Die Wiederherstellung Israels und das messianische Reich.

13. Die Weltstadt Babylon ist gefallen, ihr Joch ist vom Nacken Israels abgeschüttelt, die Fesseln sind gesprengt (Jerem. 30, 8), der Weg ins Heimatland steht den Exilierten offen. Die Rückkehr der Israeliten dorthin ist das freudenreiche Ereignis, mit dem sich die Prophezie weiter beschäftigt. Isaias spricht sich hierüber sehr deutlich aus (vgl. § 41. n. 18); Ezechiel vergleicht diesen Umschwung der Dinge mit der Auferweckung der Todten (37, 1—14), Jeremias gibt die Zeit an, in welcher die Rückkehr erfolgen wird (29, 10). Zuhause angelangt, richten sich die Israeliten wieder wohnlich ein. So „erbarmt sich der Herr über Jacob . . . und er läßt sie wieder wohnen in ihrem Lande" (Is. 14, 1); „sie werden aufbauen die verödeten Städte und sie wieder bewohnen, Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken, Gärten anlegen und ihre Früchte genießen" (Jerem. 30, 18); „der Tempel wird wiederum erstehen, damit der Gottesdienst darin gefeiert werde kann" (Is. 44, 26—28).

Wenn die Propheten mit solchen Worten Israels Wiederherstellung weissagen, so haben sie zunächst das Ereignis im Auge, welches den Perserkönig Cyrus zum Urheber hatte. Aber nur flüchtig verweilen sie dabei; es dient ihnen gleichsam nur als Anstoß, um von dieser näheren Zukunft aus den Blick bis ins Ende der Zeiten zu richten und die geistige Erlösung Israels (sowie der ganzen Menschheit) durch den Messias zu verkünden. Sie weissagen nämlich, dass nicht bloß aus Babylon, sondern aus der ganzen Welt die Zerstreuten zurückkehren (Is. 43, 5—7; Jerem. 29, 14), dass auch die Bewohner des nördlichen Reiches derselben Gnade theilhaftig (Jerem. 33, 7. 14. 26; Os. 3, 5), dass Israel und Juda wieder vereinigt werden (Ezech. 37, 15 ff.; Mich. 2, 12) und das Reich seine Selbständigkeit wieder erlangen wird. „Nicht mehr werden Fremde über Israel herrschen . . . sondern es wird selbst einen Führer haben, und ein Fürst wird aus seiner Mitte hervorgehen" (Jerem. 30, 8. 21). Vom historischen Standpunkte aus betrachtet, sind aber weder die in die Welt Zerstreuten zurückgekehrt, noch hat eine Vereinigung der getrennten Reiche stattgefunden; auch hat Israel, von der vorübergehenden Erhebung der Maccabäer abgesehen, die politische Selbständigkeit nicht mehr erlangt. Die Propheten verkünden eben nicht die Wiederherstellung der politischen Herrschaft des früheren Israel, sondern die Aufrichtung des durch dieselbe vorgebildeten messianischen Reiches, die Gründung der Kirche Jesu Christi.

14. Vom Reiche des Messias entwerfen die Propheten ein doppeltes Bild:

α) Es wird geschildert wie ein Reich dieser Welt unter dem Scepter des davidischen Königshauses. „Die zerfallene Hütte Davids wird wieder aufgerichtet" (Am. 9, 11), und „immerfort wird ein Sprosse dieses Hauses auf dem Throne Israels sitzen" (Jerem. 33, 17), weshalb dieser Thron geradezu der „Thron Davids" genannt wird (Is. 9, 7). Ja, „eher kann der Bund Gottes mit Tag und Nacht in die Brüche gehen als das Bündnis mit seinem Knechte David, so dass kein Sohn von ihm mehr regieren sollte auf seinem Throne" (Jerem. 33, 20. 21).[1] Ebenso wie sein Ahne David wird auch der Begründer des messianischen Reiches in Bethlehem geboren sein; er hat aber noch einen zweiten Ausgang, „vom Anbeginne, von den Tagen der Ewigkeit" (Mich. 5, 2). Denn er ist nicht bloß Mensch, sondern zugleich „der starke Gott" (Is. 9, 7). Er heißt darum mit

[1] Vgl. § 31. n. 5; § 33. n. 11. β).

Recht „Emmanuel" (Gott mit uns) und übt schon als kleines Kind mit Macht die Herrschaft aus (V. 6), ein Wunderkind (admirabilis), zumal es von einer Jungfrau geboren wird (7, 14). Die Herrschaft, die der neue König mit starker Hand gegründet hat, gibt er nicht mehr, weder an einen fremden Eroberer, noch an einen Nachfolger des davidischen Hauses ab — er regiert in Ewigkeit (9, 7; vgl. Ezech. 37, 26; Dan. 2, 44; 3, 100; 7, 14).

Damit ist schon gesagt, dass auch das messianische Reich selbst ewig bestehen wird. Dieses Reich wird ferner, wie der Dauer so auch dem Raume nach, keine Grenze haben, es wird über die ganze Erde ausgedehnt sein. Die Propheten drücken dies besonders oft dadurch aus, dass sie selbst die entlegensten Völker als Unterthanen des neuen Reiches nennen.

Mit dieser Idee hängt eine andere innig zusammen. Abraham hatte die Verheißung erhalten, dass seine Nachkommenschaft zahlreich sein werde wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meere. Diesem Segen trat später der Fluch in den Weg: „Ihr werdet nur mehr wenige sein, die Ihr früher zahlreich waret wie die Sterne des Himmels" (Deut. 28, 62). Er gieng dadurch in Erfüllung, dass durch Hinmordung der einen und Transportation der anderen „die Städte verödet wurden und ohne Einwohner, die Häuser menschenleer und das Land zur öden Wüste" (Is. 6, 11). Darum wird Sion wiederholt mit einer Witwe verglichen, die ohne Kinder ist (Is. 41, 21). Dieser einsam trauernden Witwe gelten jetzt die Worte: „Juble, du Unfruchtbare, die du nicht gebarst; lobsinge und jauchze, die du nicht gekreiset! denn mehr sind die Söhne der Verlassenen als derer, die einen Mann hat" (Is. 54, 1). „Erhebe ringsum deine Augen und siehe! diese alle sammeln sich, sie kommen zu dir" (49, 18). Mit anderen Worten: Der Fluch der Verminderung weicht einem neuen Segen zahlreicher Nachkommenschaft. Bereits Moses hatte Deut. 30, 5 dies geweissagt; die Propheten nehmen mit Vorliebe gerade diese Idee wieder auf: „Ich werde sie vermehren, und sie sollen nicht mehr vermindert werden" (Bar. 2, 34); „der Geringste wird zu tausend werden und der Kleine zum starken Volke" (Is. 60, 22; vgl. Jerem. 23, 3; 30, 19; 33, 22; Ezech. 36, 10. 37; 37, 26; Mich. 2, 12).

Bei der weiteren Ausführung dieses Gedankens lehnen sich die Propheten, wie auch sonst, an die Vorstellung vom Lande Chanaan und von der Hauptstadt desselben an. Jerusalem wird wieder bewohnt; zu diesem Zwecke werden seine Trümmer aufgebaut (Is. 49, 17—19). Aber bald erweist sich die Stadt als zu eng. Darum die Bitte ihrer Kinder: „Zu eng ist mir der Platz, schaffe Raum, dass ich wohnen kann" (V. 20). Es bleiben die Thore offen, um den Zuzug neuer Bewohner nicht zu verhindern (Is. 60, 11; vgl. Apoc. 21, 25. 26), ja, es wird der Raum gar nicht mehr abgemessen und keine Ringmauer aufgeführt werden, damit sich die Stadt nach Bedürfnis ausdehnen kann (Zach. 2, 4). Aber selbst das ganze Land Chanaan wird Israel zu eng; „nach rechts und links wirst du vordringen, und dein Same wird die Völker erben" (Is. 54, 3).

Mit den letzten Worten ist bereits angedeutet, in welcher Weise die Vermehrung des erlösten Israel erfolgen wird: nicht durch leibliche, sondern durch geistige Abstammung, indem die Heiden dem Messiasreiche sich anschließen (vgl. Is. 2, 2—5; 14, 1; 49, 23; 54, 1—3. 15; 60, 1—10). Wohl kaum ein Moment der messianischen Zukunft wird von den Propheten mit solcher Vorliebe behandelt als gerade die Ausdehnung des Reiches Christi über die ganze Welt — die Katholicität der Kirche.

Die Ausdehnung des messianischen Reiches wird besonders dadurch gefördert, dass es ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist. Sein Beherrscher ist darum „Friedensfürst" (Is. 9, 6), ja, der „Friede" selbst (Mich. 5, 5); „Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Lenden" (Is. 11, 5); „durch Recht und Gerechtigkeit stützt er seine Herrschaft" (9, 7). Alle Völker sind seinem Scepter unterworfen, aber nicht durch Waffengewalt; der Herr „schafft vielmehr aus der Mitte Israels die Streitrosse hinweg, und er zerbricht die Kriegswagen, zerstört die befestigten Städte des Landes und reißt die Festungsmauern ein" (Mich. 5, 10. 11); d. h. Israel bedarf keiner irdischen Machtmittel, die Völker unterwerfen sich freiwillig dem Scepter des Messias und fordern einander auf: „Kommt, lasst uns hinaufsteigen auf den Berg des Herrn und zum Hause des Gottes Jacobs, und er wird uns lehren seine Wege, und wir werden wandeln in seinen Pfaden" (Mich. 4, 2; Is. 2, 3). Darum hat das Kriegshandwerk keine Bedeutung mehr, und werden die Waffen in Werkzeuge des Acker- und Weinbaues umgeschmiedet, und kann ein jeder im Schatten der Rebe und des Feigenbaumes ausruhen (Mich. 4, 3. 4), d. h. ungestört die Wohlthaten des Friedens genießen.

Zur Strafe des Abfalles war auch der Natursegen von Chanaan, das von Milch und Honig floss, gewichen. Die Propheten verkünden nun, dass in der Endzeit auch der Natursegen wieder sein Recht finden werde. Ja, im messianischen Reiche werden geradezu paradiesische Zustände herrschen.

Bereits Oseas (2, 20—21) schreibt: „An jenem Tage will ich erhören, spricht der Herr, ich will erhören die Himmel, und diese werden erhören die Erde, und die Erde wird erhören Getreide, Wein und Öl." Dies ist aber nur ein Schatten im Vergleiche zu dem, was andere Propheten hierüber sagen: „An jenem Tage träufeln die Berge Süßigkeit, und die Hügel fließen von Milch, und in allen Rinnsälen Judas strömen Wasser, und ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und tränket das Thal der Dornen" (Joel 3, 18; vgl. Am. 9, 13—15). „Öffnen wird der Herr Ströme auf allen steilen Hügeln und Quellen inmitten der Gefilde, die Wüste umwandeln zu Wassertiefen und zu Bächen das öde Land, und sprossen macht er in der Wüste Cedern, Akazien, Myrthen und Olivenbäume, und in der Öde pflanzt er Cypressen, Ulmen und den Buchsbaum" (Is. 41, 18. 19; vgl. 32, 16;

35, 1 ff.). „Wohnen wird der Wolf beim Lamme und sich lagern der Pardel beim Böcklein ... Ergötzen wird sich der Säugling bei der Kluft der Natter, und in des Basilisken Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand“ (Is. 11, 6—8; vgl. 65, 25; Os. 2, 18).

Die Farbenpracht, mit der die Propheten das Bild der messianischen Zukunft entworfen haben, ist vielen Juden ein täuschendes Blendwerk geworden. Sie haben, am Buchstaben hangend, ein irdisches Weltreich mit einem mächtigen Könige erwartet. Von diesen missverstandenen Prophezien gelten die Worte Christi: „Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch aber ist unnütz; die Worte, die ich gesprochen habe, sind Geist und Leben“ (Joh. 6, 64), oder, wie der heilige Augustin[1]) bemerkt, „sie sind geistig aufzufassen“. Christus hat die Lehre der Propheten von seinem Reiche kurz dahin erklärt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt ... Dazu bin ich in die Welt gekommen, dass ich der Wahrheit Zeugnis gebe“ (Joh. 18, 36. 37).

15. β) Aber auch die Propheten selbst haben sich ebenso erklärt; sie haben nämlich noch ein zweites Bild des Messiasreiches gezeichnet und dabei mit den deutlichsten Ausdrücken den geistigen Charakter desselben betont.

Dies gilt zunächst von der Person des Messias. Er ist ein König, aber nicht ein irdischer Machthaber (Is. 42, 1 ff.). Er erobert sich die Seelen als Priester, Prophet oder Lehrer. Dementsprechend tritt er nicht mit Waffengewalt auf, er gibt sich vielmehr als Opfer der Wuth der Menschen hin, um durch stellvertretende Genugthuung die Menschheit aus den Banden der Sünde und des Satans zu befreien und ihr den Schatz seiner übernatürlichen Wahrheit und Gnade zu öffnen und reichlich daraus zu spenden (vgl. § 41. n. 25). Wie die Propheten die paradiesische Fruchtbarkeit des Bodens im messianischen Reiche auf Wasserströme zurückführen, die in die ehemals dürre Wüste sich ergießen (vgl. Is. 41, 18; Joel 3, 18), ebenso verwenden sie gerne das Bild des lebendigen Wassers, das von der Quelle des Heiles fließt, um die, die Menschheit geistig erneuernde Kraft der göttlichen Gnade darzustellen (vgl. Is. 12, 3; Ezech. 47, 3 ff.). Joel weissagt sogar ausdrücklich, die bildliche Redeweise verlassend, die Ausgießung des göttlichen Geistes über die ganze Welt (2, 28—32). Die Gnadenquelle des göttlichen Geistes fließt vom Tempel aus (Ezech. a. a. O.); denn der Tempelberg, die Stätte der Wohnung Gottes, wird das Centrum des Reiches sein, der Anziehungspunkt der ganzen Welt — durch die persönliche und die Gnadengegenwart Gottes (Is. 2, 1 ff.; Mich. 3, 1 ff.).

[1]) Tractat. 27. in Ioan.

Das messianische Reich ist also nach der Auffassung der Propheten selbst ein geistiges Reich, die Kirche Christi, das „Himmelreich“ der Evangelien. Wenn sie diese mitunter dennoch im Bilde eines irdischen Reiches darstellen, so hat dies seinen Grund einerseits in der typischen Bedeutung des davidischen Königreiches, von welchem die Bilder entlehnt sind (vgl. n. 3), andererseits im irdischen Sinne der Israeliten, dem sich der Herr in der Offenbarung seiner Rathschlüsse anbequemt hat. Diese bildliche Redeweise ist aber auch ein Hinweis auf die Vollendung des Reiches Christi; durch diese wird es nämlich auch nach außen ein Königreich im vollsten Sinne des Wortes sein, und werden so sämmtliche Prophezien ihre allseitige Erfüllung finden. Bevor diese aber eintritt, muss das Reich Christi noch einen Kampf bestehen. Wenngleich es nämlich von den Propheten als ein Reich des Friedens gepriesen wird, in welchem Gott uns „sicher wohnen läßt“ (Jerem. 32, 37), so reden sie doch mitunter von Feinden des neuen Gottesreiches, verkünden einen Krieg gegen dieselben, ja, bei Joel 3, 10 ergeht in scheinbar offenem Widerspruche mit Mich. 4, 3 sogar die Aufforderung: „Schmiedet Euere Pflugscharen zu Lanzen um und Euere Hacken zu Speeren!“ Es wird zu einem Entscheidungskampfe kommen, der mit dem vollständigen Siege Israels und der Vertilgung seiner Feinde endet. „Deine Hand wird erhöht werden über alle deine Gegner, und alle deine Feinde werden zugrunde gehen“ (Mich. 5, 9; vgl. Is. 60, 12; Abd. 15—19; Soph. 3, 8. 19).

Dieser Widerspruch ist nicht größer als der zwischen den Worten Christi: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Matth. 10, 34) und: „Den Frieden hinterlasse ich Euch, meinen Frieden gebe ich Euch“ (Joh. 14, 27). Die Kriegsansage gilt zunächst von dem rein geistigen Kampfe der Wahrheit gegen die Lüge, vom Siege Gottes über den Plan des bösen Feindes durch die Verbreitung des wahren Glaubens und die Aufnahme der Heiden in die Kirche Christi. Zugleich ist aber dadurch das Strafgericht über alle Feinde Gottes prophezeit. Einzelne Acte desselben sind schon oft erfolgt; insbesondere gehört aus der vorchristlichen Zeit hieher die Züchtigung der Israel feindlichen Heidenvölker. Wiederum wegen des typischen Charakters werden auch die Feinde Christi und seines Reiches bald als der „Assyrer“ (Mich. 5, 5; vgl. Is. 9, 3—5), bald als „Edom“ (Abd. 18, 19), als „Egypten“ u. s. w. bezeichnet. Den Abschluss wird dieser Kampf

in dem allgemeinen Weltgerichte finden, bei dem die Guten und Bösen endgiltig, die einen dem Reiche der Seligkeit, die anderen dem Reiche der Qual zugewiesen werden. Einzelne hieher gehörige Stellen sind so evident, dass die Erklärung vom letzten Weltgerichte sich dem Leser geradezu aufdrängt (vgl. Is. 13; 14; 24; Joel 3; Soph. 1, 14—18).

16. Wenn durch diese Strafgerichte die vollständige Niederwerfung des bösen Feindes und die endgiltige Ausscheidung alles Unheiligen und Unwürdigen aus dem Reiche Gottes stattgefunden hat (vgl. Apoc. 22, 15), dann hat das Reich Gottes seine Vollendung erreicht. „Dem Herrn wird das Reich sein" (Abd. 21), dann wird sich buchstäblich erwahren: „Und Sicherheit wird sein auf ewig" (Is. 32, 17). „Und dem Menschensohne wird gegeben sein Herrschaft, Kraft und Königthum, und alle Völker, Volksstämme und Zungen werden ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königthum ein solches, das nicht zerstört wird ... Und empfangen werden das Reich die Heiligen des Höchsten, und sie werden behaupten das Reich bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten ... Und das Königreich und die Herrschaft und die Kraft der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben, und sein Königreich wird ein ewiges Königreich sein; alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen (Dan. 7, 14. 18. 27). Die Heiligen beten dann ohne Unterlass: „Allelujah! denn es regiert der Herr, der allmächtige Gott" (Apoc. 19, 6). Dann ist der Erlösungsplan verwirklicht und das Ziel desselben erreicht: „Voll ist die ganze Erde von der Herrlichkeit Gottes" (Is. 6, 3); „Gesicht und Weissagung sind erfüllt" (Dan. 9, 24).

Zur weiteren Ausführung vgl. Scholz, Theologie des alten Bundes, II., S. 180 ff. Zschokke, Theologie der Propheten &c., S. 402—469, 550—587. Knabenbauer, Die Idee der Kirche bei den Propheten des alten Bundes, „Stimmen aus Maria Laach" 1879, S. 117 ff. und besonders Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten, S. 143—418. Reinke, Die messianischen Weissagungen, Gießen 1859 ff.

§ 40.

Die kleinen Propheten der vorexilischen Periode.[1])

A. Die Propheten des nördlichen Reiches.

a) Oseas.

1. Oseas begann seine Wirksamkeit unter Jeroboam II. und war noch zur Zeit des Ezechias thätig. Er musste also die Parteikämpfe, Palastrevolutionen und anarchischen Zustände der letzten Zeit des nördlichen Reiches miterleben. Sein Buch bietet wiederholt Sittenschilderungen und liefert durch dieselben ein erschreckendes Bild seiner Zeit. Als eine Zusammenfassung der zerstreuten Aussprüche hierüber kann der Satz gelten: „Weder Treue, noch Barmherzigkeit, noch Gotteserkenntnis sind im Lande zu finden. Fluch und Lüge, Mord und Diebstahl und Ehebruch überschwemmen dasselbe, und Blutvergießen reiht sich an Blutvergießen“ (4, 12). — Er war als Prophet mitten unter dieses allgemeine Verderben hineingestellt, um es zu bekämpfen. Konnte er den Strom desselben nicht mehr aufhalten, so sollte doch auch in dieser Zeit das prophetische Wort nicht verstummen, um, wenn möglich, noch etwas zu retten. Für jeden Fall musste das Volk die Strafe für seinen Abfall von Jahve vernehmen und auf ihr Hereinbrechen vorbereitet werden. Das zu thun, war Aufgabe des Oseas. Sein Buch ist demnach voll von Rügen und Strafandrohungen. „Israel ist uneingedenk der vielen Wohlthaten Gottes, es häuft Sünde auf Sünde; dadurch hat es den Zorn des Herrn herausgefordert und die Strafe unabwendbar gemacht; beim Ausmaß derselben hat aber auch die Barmherzigkeit Gottes ihren Antheil. Auch ist die Strafe Israel zum Heile; das gezüchtigte Volk wird nämlich bekehrt und dadurch gerettet.“ Das ist der Hauptinhalt sämmtlicher Reden; er kehrt in verschiedenen Variationen und in bestimmter Anwendung auf bestehende Verhältnisse immer wieder ein. Die einzelnen Reden durch scharfe Grenzbestimmung auseinanderzuhalten, ist wegen der Gleichartigkeit des Inhaltes überaus schwer. Jedoch ist kein Zweifel, dass die ersten drei Capitel einen eigenen Abschnitt bilden.

2. *α*) Die symbolische Ehe. — 1) Oseas erhält von Gott den Auftrag: Vade, sume tibi uxorem fornicationum et fac tibi filios fornicationum. Da es sich fast gewiss um einen wirklichen Vorgang handelt, so ist wohl eine ihrem früheren Manne untreue und darum von demselben verstoßene Frau gemeint oder eine

[1]) Vgl. Schegg, Die kleinen Propheten, II. Ausgabe, Regensburg 1863. Knabenbauer, Commentarius in prophetas minores, Parisiis 1886.

Frau, deren Untreue der Prophet voraussieht. Den drei aus dieser Ehe erzeugten Kindern musste er bedeutungsvolle Namen beilegen: Jezrahel, Unbegnadigte, Nicht mein Volk (1, 4. 6. 9.). Durch die Ehe (vgl. § 34. n. 8) soll der Abfall Israels von Gott, seinem geistlichen Gemahle (quia fornicans fornicabitur terra a Domino [1, 2]), ausgedrückt werden; durch die Namen der Kinder der feststehende Beschluss Gottes, das Volk dafür zu strafen, wie die beigefügten Bemerkungen ausdrücklich erklären (V. 4—9). Israel wird von Gott verworfen. Dieser Zustand wird aber nicht ewig dauern; ganz unvermittelt fügt der Prophet (1, 10—2, 1) die Weissagung von der Wiederbegnadigung des Volkes hinzu. — Mit Benützung des durch den symbolischen Vorgang gegebenen Bildes ergeht nun eine ernste Strafrede an das Volk, die ebenfalls mit der Verkündigung des vom Messias zu vermittelnden Segens endet (2, 2—24).

2) Wiederum soll der Prophet durch eine symbolische Ehe (sei diese nun identisch mit der früher genannten oder nicht) die Geschicke Israels darstellen. Er soll eine Frau ehelichen, von der er weiß, dass sie die Ehe bricht. Er erwarb sich dieselbe beiläufig um den Preis einer Sclavin, ein Zeichen ihres Unwertes. Als sie wirklich ihre Untreue begann, sperrte sie der Prophet ein und hielt sie in Einsamkeit, so dass sie weder mit ihm, noch mit den falschen Liebhabern verkehren konnte; dadurch wurde sie zur Treue zurückgeführt. — So macht es Gott mit Israel. Das Volk war an sich ganz wertlos; da hat es der Herr sich zur Braut erhoben, obwohl er wusste, dass es die Treue brechen werde. Zur Strafe hiefür wird er sich vom Volke entfernen und ihm auch die Gelegenheit, zu buhlen, nehmen durch die Entziehung der politischen Selbständigkeit. Dadurch wird es zur Bekehrung geführt werden, sich wieder dem Herrn anschließen und auch dem David anhangen, d. h. die Trennung von Juda wird ein Ende finden. Dies wird geschehen am Ende der Tage, d. i. in der messianischen Zeit (Cap. 3).

β) In den folgenden Capiteln führt der Prophet die Gedanken des ersten Theiles in specieller Anwendung auf die thatsächlichen Verhältnisse weiter aus. Zuerst wendet er sich mehr an die Menge des Volkes, das in alle Laster versunken ist, besonders aber ungesetzlichem Cult und dem Götzendienste fröhnt (Cap. 4); dann kehrt er seine Rede gegen die einflussreichen Kreise (Priester, Staatsmänner, königliche Hof), die mit schlechtem Beispiele vorangiengen und dadurch dem Volke zum Falle waren. Insbesondere hielt er ihnen ihre untheokratische Politik vor, die beständige Anlehnung bald an Assyrien, bald an Egypten. Auch den in der inneren Politik herrschenden Anarchismus, die Missachtung der gesetzlichen Auctorität und die Revolution gegen dieselbe fasste er ins Auge. Dafür werde die Strafe nicht ausbleiben. Weil sie Jahve verlassen haben, werden sie auch aus dem Lande Jahves nach Assyrien ins Exil wandern müssen (Cap. 5—9). Einmal unterbricht Oseas seine strafenden Worte durch die Versicherung, dass die Züchtigung Israel zum Nutzen sein, nämlich seine Bekehrung und Wiederherstellung zur Folge haben wird (5, 15—6, 3).

In den letzten Capiteln macht Oseas wiederholt Rückblicke auf die Liebeserweise Gottes gegen sein Volk und stellt diesen den allgemeinen Abfall, dessen Augenzeuge er sein musste, zur Seite, um dadurch die Größe der Sünde zu illustrieren. Zur Strafe wird zwar das Volk seine politische Selbständigkeit einbüßen, aber die Liebe Gottes in der Vergangenheit ist eine Bürgschaft dafür, dass er seine Barmherzigkeit dem Volke auch in Zukunft nicht ganz entziehen wird.

Darum fordert der Prophet es zur Bekehrung auf und verheißt ihm dafür die Wiederherstellung in der messianischen Zeit (Cap. 10—14).

b) Amos.

3. Amos war ein armer Hirte aus Thecue, einem Flecken in der Nähe von Bethlehem. Er wurde „hinter der Herde", d. h. ohne frühere Vorbereitung, zum prophetischen Amte berufen (1, 1; 7, 14. 15) und trat unter der Regierung Jeroboams II. in Bethel, der südlichen Cultusstätte des Reiches Israel, auf. Die siegreichen Kämpfe dieses Königs waren schon vorüber, da die Reden des Amos einen blühenden Zustand des Reiches voraussetzen (4, 1; 6, 1; 8, 10) und ausdrücklich das auf Waffenerfolg beruhende Sicherheitsgefühl der herrschenden Partei erwähnt wird (14, 1). Der Prophet bestimmt die Zeit seines Auftretens genauer durch die Bemerkung — „zwei Jahre vor dem großen Erdbeben" (1, 1); von diesem Ereignisse, welches auch Zacharias (14, 5) erwähnt, ist aber nichts näher bekannt.

Das Buch „enthält in systematischer, aber der Zeitfolge entsprechender Darstellung eine Reihe von Rügen und Mahnreden, welche den **Untergang des Reiches Israel** und die **Aufrichtung des geistigen, davidischen Reiches** in Aussicht stellen".[1])

Die Prophezie besteht aus zwei **Theilen**. — α) Im **ersten** (1, 2—8, 15) beginnt der Prophet damit, das Strafgericht über **alle sündigen Völker** ringsum zu verkünden (1, 2—2, 5), und bleibt dann bei **Israel** stehen, welches wegen seines Undankes gegen zeitliche und geistige Wohlthaten Gottes besonders schwere Züchtigung verdient (2, 6—16). In den folgenden Reden wendet er sich vornehmlich gegen die herrschende Partei (vgl. 6, 1), die ihren Einfluss zur Bedrückung und Ausbeutung der Schwachen (3, 9. 10; 4, 1—3; 5, 10—12) und zur Befriedigung ihrer sündhaften Begierden missbraucht und diese moralische Fäulnis durch äußeren Pomp, religiöse Feste 2c. zu verbergen sucht. An solchen Festen kann Gott kein Gefallen haben, weil sie einerseits dem Gesetze widersprechen, andererseits des inneren Geistes vollständig entbehren (3, 14; 4. 5; 5, 21 ff.). Der Prophet weist hin auf die Erfolglosigkeit früherer Strafgerichte (4, 6—11); er versucht auch jetzt noch (Cap. 5), besonders durch eindringliches Zureden, eine Sinnesänderung zu bewirken; aber es nützt nichts. Darum sagt er wiederholt mit den bestimmtesten Worten die unabwendbare Strafe voraus (3, 14—15; 4. 2. 3; 5, 2 ff.). Israel wird seine Selbständigkeit verlieren, und das Volk, voran die Vornehmen, die es auch zur Sünde geführt haben, wird ins assyrische Exil wandern (5, 27; 6, 7—15).

β) Der **zweite** Theil enthält eine Reihe von **Visionen**, welche den göttlichen Racheplan gegen Israel versinnbilden. Zweimal gelingt es dem Propheten, die das einemal durch Heuschrecken (7, 1—3), das anderemal durch Feuer (V. 4—6) symbolisierte Strafe durch sein Gebet abzuwenden. Weil aber Israel unverbesserlich ist, so wird auch der Rathschluss Gottes unabänderlich. Das Haus

[1]) **Kaulen**, Einleitung, S. 408.

Jeroboam fällt zuerst unter dem Racheschwerte Gottes; zum Zeichen dessen legt der Herr an eine Mauer das Senkblei an (V. 7—9). Auf einen solchen Freimuth hin (denn Amos verkündete seine Visionen und deren Bedeutung) wollte man ihn des Landes verweisen (V. 10—17). Er ließ sich jedoch in seinem Berufe nicht irre machen. — Er sah einen Korb mit reifen Früchten — denn reif ist Israel für den Untergang (8, 1—3). Endlich erschien der Herr auf dem Altar, das Schwert in der Hand, dem kein Sündiger entrinnen sollte (9, 1—4). Amos schließt seine Prophezie, die bisher fast nur strafende Worte enthielt, mit der tröstlichen Weissagung, dass die zerfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet werden und Israel sich dann paradiesischer Zustände erfreuen wird (9, 8—15).

c) Jonas.

4. Jonas nimmt als Prophet eine besondere Stellung ein; seine Predigt ist nämlich, insoweit die heilige Schrift davon berichtet, nicht an Israel, sondern an die Heiden gerichtet. Auch enthält sein Buch keine längere Rede, sondern ist rein geschichtlich. Diese Geschichte ist aber selbst eine eindringliche Predigt gerade für das Volk Israel, dem darin sehr wichtige Wahrheiten in leichtfasslicher Weise vorgehalten werden.

Jonas hatte zur Zeit Jeroboams II. die Wiederherstellung des Reiches Israel nach seinen früheren Grenzen geweissagt (vgl. IV. Kön. 14, 25). Musste er wegen dieser Prophezie eine nicht geringe Popularität erwerben, so zeigte er sich besonders in dem nach ihm benannten Buche als „Typus eines treuen Israeliten, gleichsam als Personification des hebräischen Patriotismus“ mit all dem engherzigen Particularismus, in welchen die Juden durch die unrichtige Auffassung ihrer Vorzüge allmählich verfallen waren. Er erkannte in Assur ganz richtig den Todfeind Israels. Nun gieng an ihn der göttliche Befehl, in Ninive zu predigen. Nach seiner Auffassung hieß das nichts anderes als: Gott will durch diese Predigt die Bekehrung Ninives herbeiführen, damit es die göttliche Barmherzigkeit an sich erfahre, Assyrien nicht zugrundegehe, sondern eher an Blüte und Ausdehnung noch gewinne. Der Auftrag Gottes erschien ihm deshalb gegen Israel selbst gerichtet und eine Art Verdammungsurtheil über dasselbe zu sein. Darum wollte er zur Ausführung nicht beitragen und suchte der Erfüllung des göttlichen Befehles durch die Flucht zu entgehen. Allein gerade dort, wo er sich dem Berufe, unter den Heiden zu wirken, zu entziehen suchte, musste er diesen Beruf wider Willen ausüben, indem ein gewaltiger Sturm ihn zwang, vor der heidnischen Bemannung des Schiffes zu gestehen, dass der Zorn des von den Hebräern verehrten Jahve ihn treffe. — Als sodann Jonas in das

Meer geworfen war, schwieg sogleich der Sturm, wodurch den Schiffern die Macht und Hoheit des wahren Gottes noch viel mehr zur Erkenntnis kommen sollte. Wirklich brachte die Schiffsgesellschaft Jahve Opfer und Gelübde dar (Cap. 1). Jonas aber wurde von einem Haifische verschlungen, verblieb bis zum dritten Tage im Bauche desselben und wurde dann unversehrt ans Land gespien. Durch einen schwungvollen Psalm gab der Prophet in der Tiefe des Meeres seine vollständige Hingabe an die Fügungen des Herrn kund (Cap. 2). Nach seiner wunderbaren Rettung fügte er sich dem erneuten Auftrage des Herrn und begab sich nach Ninive. Diese seltsame Erscheinung und die Worte des Propheten machten unter dem Einflusse der Gnade so tiefen Eindruck, dass vom Könige eine allgemeine Buße ausgeschrieben wurde. Dadurch wurde Gott bestimmt, das angedrohte Strafgericht nicht zu vollstrecken (Cap. 3).

5. Durch diese zwei Ereignisse wird die Wahrheit, dass der göttliche Heilswille allumfassend und das Judenthum zur Ausführung desselben berufen ist, in deutlichen Zügen dargestellt, der diesen Rathschluss Gottes misskennende Particularismus der Juden aber gerade an seinem Hauptvertreter verurtheilt. In dieser Geschichte liegt aber noch eine andere Predigt. Jonas hielt die Bekehrung der Niniviten und ihre Verschonung gleichbedeutend mit dem Untergange seines Volkes; dazu wollte er nicht beitragen, und darum grämte er sich auch bis zu Tode über den Ausgang seiner Sendung. Und doch lag gerade hierin ein Trost für Israel. Denn wenn die sündhafte Weltstadt vor den Augen Gottes Erbarmung findet, soferne sie sich bekehrt und Buße thut, um wieviel mehr wird das auserwählte Volk für seine Sünden Verzeihung erlangen, wenn es aufrichtig den Weg der Buße betritt? Zumal es ja so leicht ist, bei Gott Gnade zu finden, da er schon in den unschuldigen Kindern und in den Thieren, die nicht sündigen, aber auch nichts Gutes thun können, Anlass findet, sich zu erbarmen. Wie wenig Grund hat also Israel, aus der Bekehrung der Heiden für sich zu fürchten! Aber freilich, Israel will nicht, und darum ist die Geschichte des Jonas eine furchtbare Strafandrohung an dasselbe. Denn, wenn die so lasterhaften Bewohner von Ninive auf die einfache Predigt eines fremden Mannes hin so bereitwillig Buße thun, so sind die Israeliten unentschuldbar, weil sie die Predigten so vieler gottbeglaubigter Propheten und die endlose Kette so vieler anderer Gnadenerweise Gottes spurlos an sich vorübergehen lassen (vgl. Matth. 12, 41).

War diese inhaltsreiche Predigt zwar an ganz Israel gerichtet, so sollte doch an erster Stelle Jonas selbst dadurch bestimmt werden, seinen engherzigen Particularismus aufzugeben. Da Jonas den Rathschluss der göttlichen Barmherzigkeit, obwohl er zu dessen Ausführung mitgewirkt hatte, noch immer nicht anerkennen wollte, so ließ ihn Gott über das Ersterben eines Ricinusbaumes, der ihm Schutz gewährt hatte, sich bis zu Tode grämen, um ihn so durch ein argumentum ad hominem vollends zu überführen. Liegt Jonas so viel an einem Gewächs, das er nicht gemacht, wie kann er verlangen, dass Gott die

Hunderttausende von Menschen, die Ninive bewohnen, erbarmungslos dem Verderben preisgebe? — Der scheinbar abgebrochene Schluss des Buches lässt für den sehr wahrscheinlichen Fall, dass Jonas selbst der Verfasser ist, erkennen, dass die Predigt ihre Wirkung auf ihn nicht verfehlt hat. In dem bedeutungsvollen Schweigen auf die Beweisführung Gottes hin ist die unbeschränkte Anerkennung des göttlichen Rathschlusses und das tiefe Staunen über das wunderbare Wirken der Vorsehung ausgedrückt.

Die Geschichte des Jonas ist auch eine Realweissagung der messianischen Zukunft. „Jonas ist ein Typus des menschgewordenen Gottessohnes, der aus den Juden hervorgegangen ist, um Juden und Heiden das Heil der Erlösung zu bringen, und wieder ein Typus der Kirche, deren Heil „aus den Juden kommt" (Js. 4, 22), die aber in der Heidenwelt ihre Vollendung findet. An Jonas ist schon die Wahrheit offenbar geworden, die später in Jesu Christo ihren höchsten Ausdruck gefunden, „dass es besser sei, ein Mensch sterbe für das Volk, als das ganze Volk gehe zugrunde" (Joh. 11, 50). Die Aufbewahrung des Propheten im Bauche des Fisches aber und seine Wiedergabe zum irdischen Leben waren eine Weissagung von der Auferstehung Jesu. Und so wie die wunderbare Rettung des Propheten dem Glauben und der Verschonung der Niniviten den Weg bahnen musste, so ist die Auferstehung Jesu das Mittel geworden, durch welches die ganze Welt für den Glauben gewonnen worden und zur Rechtfertigung gelangt ist."

Jonas war eine historische Persönlichkeit (vgl. IV. Kön. 14, 25), und das im Buche erzählte Ereignis ist ein historisches Factum. Die Überzeugung davon findet sich bereits Tob. 14, 2 (griechischer Text) ausgesprochen. Der Heiland verweist die ein Wunder fordernden Juden auf das „Zeichen des Propheten Jonas" in einer Weise, dass er nur an einen historischen Vorgang denken konnte (Luc. 11, 29). Im Zusammenhange damit verkündet er, dass mit der (historischen) Königin von Saba auch die durch Jonas bekehrten Niniviten gegen die unbußfertigen Juden beim Weltgerichte Zeugnis ablegen werden (V. 32). Dieser Auffassung steht keineswegs ein innerer Grund entgegen. Wohl erzählt das Buch wunderbare, aber keineswegs unmögliche Begebenheiten. Andererseits wird die historische Auffassung durch die psychologische Wahrheit des Erzählten und die genaue Sachkenntnis des Verfassers gestützt.

Nach Kaulen, Einleitung, S. 412 ff., Artikel „Jonas" im Kath. Kirchenlexikon, VI., 1884 ff. Librum Ionae prophetae exposuit, Moguntiae 1862.

B. Die Propheten des Reiches Juda.

a) Joel.

6. Joel ist der Prophet des Gerichtes. In seinem zweitheiligen Buche verkündet er zuerst das Gericht über Juda (1, 2—2, 17) und dann die Wiederherstellung des Reiches, welches durch das Gericht über die Heidenvölker seiner Vollendung entgegengeführt wird (2, 18—4, 21).

α) In überaus lebendiger Rede schildert der Prophet eine seit Menschengedenken unerhörte Heuschreckenplage — ob eine gegenwärtige oder zukünftige, ist aus dem Text nicht zu eruieren — welche das Land in Noth stürzt und sogar

den Fortbestand des regelmäßigen Opferdienstes bedroht (1, 2—20). Diese Züchtigung des Landes gilt ihm nur als Vorstrafe eines viel schlimmeren Gottesgerichtes, das ein vom Norden (2, 20) kommendes Heer (gemeint sind wohl die Assyrer) an Juda vollstrecken wird (2, 1—11). Im Anschlusse an seine Schilderung ermahnt der Prophet zweimal das Volk zur Buße und zur reumüthigen Bitte um Verschonung (1, 13—15; 2, 12—17).

β) Durch das Gebet, welches Joel gleichsam im Namen der Priesterschaft an Gott richtet (2, 17), leitet er recht passend zum zweiten Theile über, in welchem Gott, wie zur Antwort auf dieses Gebet (vgl. 2, 19), überreichlichen Segen verkündet. Die durch den doppelten Feind angerichtete Verwüstung wird darum großer Fruchtbarkeit platzmachen (2, 18—27). Dabei bleibt es aber nicht. Über Israel wird ein geistiger Regen, der heilige Geist, ausgegossen werden. An die Wunder, die der Geist Gottes unter den Menschen wirkt, schließen sich erschütternde Zeichen in der Natur an, welche die Vollendung des messianischen Reiches einleiten (V. 30—32). Die Rettung Israels wird besiegelt durch das Gericht über seine Feinde, die heidnischen Völker, deren Bosheit voll geworden ist. Jetzt wird an ihnen Vergeltungsrecht geübt werden (3, 1—8). Der Herr bietet seine Getreuen zum Kampfe gegen die Heiden auf, die wie Schlachtopfer im Thale Josaphat versammelt sind (V. 9—14). Durch diesen Krieg werden die Feinde Israels endgiltig aus dem Volke Gottes ausgeschieden, Jerusalem wird im vollsten Sinne heilig werden. Der Sion aber wird die Wohnung Gottes und der Mittelpunkt seines Reiches sein, das, durch übernatürliche Seligkeit ausgezeichnet, ewig bestehen wird (3, 15—21).

Aus der classischen Sprache des Buches läßt sich schließen, dass Joel in der Blütezeit der hebräischen Literatur, jedenfalls nicht sehr spät, gewirkt habe. Da Amos einige Berührungspunkte mit ihm aufweist (vgl. Am. 1, 2; 9, 13 mit Joel 3, 16; 18), so ist er nicht nach diesem Propheten anzusetzen. Er gehört also zu den ältesten Propheten des Canon, wohin ihn auch die Stellung in demselben verweist. In der neueren Zeit haben mehrere Exegeten, unter ihnen auch Scholz[1]), das Buch für nachexilisch erklärt; vgl. dagegen Knabenbauer, Comment. in prophetas minores, I., pag. 189 sqq.; Gerber, Das Zeitalter des Propheten Joel, „Theol. Quartalschrift" 1889, S. 355 ff.

b) Abdias.

7. Der Prophet Abdias verkündet in seiner kurzen Prophezie ein Strafgericht gegen Edom. Dabei ist dieses Volk als Repräsentant der Gottesfeinde überhaupt aufgefasst, und wird dem Schicksale derselben die Verherrlichung des Reiches Gottes gegenübergestellt.

Gott bietet heidnische Völker gegen Edom auf; dieses vertraut umsonst auf die Unzugänglichkeit seiner Felsenstädte (V. 1—9). Verdient haben die Edomiter dieses Schicksal durch ihr Verhalten gegen das Brudervolk, indem sie bei der Einnahme Jerusalems durch auswärtige Feinde mit den Eroberern sogar gemeinsame Sache machten (V. 10—14). Die Strafe hiefür ist aber nur ein einzelner Act des großen Gottesgerichtes, dem alle Völker verfallen werden, wobei über-

[1]) Commentar zu dem Buche des Propheten Joel, Würzburg 1885.

haupt, besonders Edom gegenüber, die Norm des Vergeltungsrechtes gehandhabt wird (V. 15. 16). Israel und Juda aber werden, zu einem Reiche vereinigt, wieder erstarken, Edom ausrotten und die früher auch an andere Völker verlorenen Gebiete zurückerobern, worauf nur mehr dieses eine Reich, das „Reich des Herrn", auf Sion bestehen wird (V. 17—21).

Die Zeit, in welcher Abdias gewirkt hat, kann beim Mangel bestimmter Angaben nur mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Abdias ist älter als Jeremias, der das Orakel gegen Edom in sein Buch (49, 22 ff.), theilweise sogar dem Wortlaute nach, aufgenommen hat. Auch Joel trägt unverkennbare Spuren der Abhängigkeit von Abdias, wozu besonders der Satz: „Auf dem Berge Sion und in Jerusalem wird Rettung sein" (2, 22; vgl. Abd. 17) gehört, der durch die Worte: „Wie der Herr gesprochen hat" als Citat einer älteren Offenbarung bezeichnet wird. Die genauere Bestimmung hängt davon ab, was für eine Eroberung Jerusalems V. 11 gemeint sei. Ausgeschlossen ist die Einnahme der Stadt durch Sesac (vgl. III. Kön. 13), weil damals Edom eine Provinz des südlichen Reiches war, sowie die Eroberung durch Nabuchodonosor. Auch an die Einnahme der Stadt durch Amasias von Israel (II. Paral. 25, 23 ff.) ist kaum zu denken, weil Abdias von „fremden und auswärtigen" Eroberern spricht. Es bleibt also nur die Plünderung der Stadt durch die vereinigten Philister und Araber übrig (21, 16) zur Zeit des Königs Joram von Juda. Ist diese Annahme richtig, so hat der Prophet bald nach diesem Ereignisse seine Weissagung verkündet.

Zur Erfüllung derselben vgl. § 14. n. 3. — Zur Erklärung vgl. Peters, Die Prophezie Obadjahs, Paderborn 1892.

c) Michäas.

8. Michäas wirkte nach der Überschrift unter den Königen Joathan, Achaz und Ezechias, war also ein Zeitgenosse des Isaias und ist darum nicht identisch mit dem III. Kön. 22, 8 erwähnten Propheten gleichen Namens, von dem er auch durch das Prädicat „der Morasthite" (von seiner Vaterstadt Moreschethi-Gath in Juda) unterschieden wird. Über sein Leben ist weiter nichts bekannt, außer dass seine Prophezie vom Untergange Judas (3, 12) auf den König Ezechias und das Volk einen heilsamen Eindruck gemacht hat, weshalb er im Vereine mit Isaias diesen frommen Herrscher in seiner Reformthätigkeit unterstützt zu haben scheint (vgl. Jerem. 26, 17—19).

Sein Buch zerfällt in drei, durch den gleichen Eingang „Audite" und den abgeschlossenen Gedankengang leicht unterscheidbare Theile und bietet darin wahrscheinlich eine Zusammenfassung des wesentlichen Inhaltes verschiedener Reden.

α) Im ersten Theile (Cap. 1; 2) verkündet er die Zerstörung des Reiches als Strafe der Lasterhaftigkeit und die darauf folgende Wiederherstellung.

Vor der ganzen sichtbaren Welt als Zeugen, steigt der Herr, die Natur wie mit Füßen tretend, vom Himmel zum Gerichte über sein Volk herab (1, 2—4). Verdient ist dieses Gericht durch das allgemeine Sittenverderbnis, an welchem die zwei Hauptstädte, zunächst Samaria und dann Jerusalem, vor allem schuldig sind. Darum beginnt die Verwüstung in Samaria, dehnt sich aber bis nach Jerusalem aus, dessen Bewohner in die Gefangenschaft wandern müssen (V. 8—16). Der Prophet schildert jetzt im einzelnen die Schuld seines Volkes im Zusammenhange mit der dadurch verdienten Strafe. Dabei werden die Ungerechtigkeit und Raubsucht der einflussreichen Großen und als Strafe dafür der Verlust des Landes hervorgehoben (2, 1—11). Das Endlos Israels wird aber die Wiederaufrichtung Judas, die Vereinigung mit Israel zu **einem** Reiche und die Herrschaft Gottes über dasselbe sein, der in eigener Person sein Volk aus der Gefangenschaft in die Heimat zurückführen wird (V. 12. 13).

β) Der zweite Theil hat dasselbe Thema: Untergang der alttestamentlichen Theokratie und Aufrichtung des Reiches Christi (Cap. 3—5).

Von Gott abgefallen sind die weltlichen Häupter, die in jeder Weise das Recht verkehren und ihrer Habgier nachgehen (3, 1—4); abgefallen sind die (ohne göttlichen Beruf auftretenden) **Propheten**, die sich ebenfalls nur von Habsucht leiten lassen, während Michäas im Namen und in der Kraft Gottes nur die Wahrheit verkündet (V. 5—8). Diesen leitenden Elementen haben sich noch die **Priester** beigesellt. Darum wird die Hauptstadt als **politischer** und **religiöser Mittelpunkt** des Reiches gänzlich zerstört werden (V. 9—12). In scharfem, unvermitteltem Gegensatze zu 3, 12 verkündet der Prophet 4, 1 ff. die **glorreiche Erhöhung** Israels am Ende der Tage. Gerade der so tief erniedrigte **Sion** wird über alle Berge erhöht werden, das heißt, er wird alle Berge (die ganze Welt) an Berühmtheit übertreffen, da er zum Mittelpunkte des messianischen Reiches auserkoren ist. Alle Völker strömen freudig und einander aufmunternd ihm zu und treten freiwillig in das dort gegründete Friedensreich ein. Von allen Seiten werden die Reste Israels gesammelt, dessen Niedrigkeit nimmt ein Ende, Jahve herrscht unter seinem Volke in Ewigkeit, und Jerusalem wird wieder Königsstadt sein (4, 1—8). Bis Israel dieser Herrlichkeit theilhaftig wird, muss es freilich die Zerstörung des politischen Staatswesens und die babylonische Gefangenschaft über sich ergehen lassen, aber dann wird es an seinen Feinden blutige Rache nehmen und sie zertreten (V. 9—13). Dieser Umschwung wird dadurch eingeleitet werden, dass, während das Volk in tiefster Erniedrigung schmachtet, in Bethlehem sein Retter und König geboren wird, dessen Ausgang zugleich ist von den Tagen der Ewigkeit (5, 1—3). Dieser wird Israel als Reich des Friedens aufrichten, dessen Feinde vollständig überwinden und dadurch ein neues Zeitalter einleiten, in welchem das Volk Gottes in der Welt eine Doppelstellung einnehmen, den einen nämlich zum **Segen**, den anderen zum **Fluche** sein wird (V. 4—9). Die Unüberwindlichkeit des messianischen Reiches wird aber nicht auf äußeren Machtmitteln, noch auf Zaubereien, sondern nur auf der **Kraft Gottes** beruhen, worin eben die Bürgschaft seines ewigen Bestandes liegt (V. 10—14).

γ) In Form eines vor ganz verlässlichen, weil unwandelbaren Zeugen (vor den Bergen und Grundvesten der Erde) geführten

Rechtsstreites zwischen Gott und seinem Volke gibt der Prophet näheren Aufschluss über den Verlauf der göttlichen Heilsthätigkeit (Cap. 6; 7).

Gott fordert sein Volk auf, den Abfall zu rechtfertigen, und weist, um jeden Versuch von vorneherein abzuschneiden, auf die vielen Beweise seiner Liebe gegen dasselbe hin (6, 3—5). Israel muss sich selber schuldig sprechen und erklärt sich bereit, sogar durch Hingabe des Erstgeborenen in den Opfertod Gott zu versöhnen (V. 6. 7). Gott aber will innere Opfergesinnung, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen Menschen, sowie Hingabe an den Herrn. Dass diese fehlen, beweist das Sündenregister, das der Prophet in einer Drohrede dem Volke vorhält. Darum wird Juda ähnlich wie Israel dem Fluche verfallen (V. 8—16). Daraufhin bricht der Prophet in Stellvertretung des Volkes in eine reumüthige Selbstanklage aus und entwirft zugleich ein schauderhaftes Gemälde der sittlichen Verkommenheit seines Volkes (7, 1—6). Dadurch ist die Rettung bereits eingeleitet. Mit der Reuegesinnung ersteht zugleich das Vertrauen auf Gott und die Überzeugung, dass Judas Feinde zu früh jubeln (V. 7—10). Dieses Vertrauen wird nicht getäuscht. Jerusalem wird aus seinen Ruinen wieder erstehen, seine Feinde aber werden gedemüthigt werden. Bei dieser Wiederherstellung Israels wird der Herr die Wunder der Vorzeit erneuern, das Volk aber in einen herrlichen Lobpreis Gottes einstimmen, weil dieser seinen Zorn in Erbarmung umgewandelt und die den Patriarchen geschworene Treue unverbrüchlich bewahrt hat (V. 11—20).

d) Nahum.

9. Der Prophet Nahum weissagt zum Troste Judas in äußerst lebhafter Darstellung die bevorstehende Einnahme Ninives, den Sturz des assyrischen Reiches und zugleich die Niederwerfung der in Assur dargestellten Macht des Satans. Die Weissagung besteht aus drei Theilen, die mit den drei Capiteln des Buches zusammenfallen.

α) Der Prophet weist im Eingange auf die Eigenschaften Gottes hin, die beim Strafgerichte sich bethätigen (1, 2—6). Dieses Gericht wird über einen Feind Gottes verhängt, der zugleich Hauptfeind Judas ist; sein Untergang bedeutet darum die Rettung des Volkes Israel (V. 7. 12). Gott ist diesem Feinde ein weit überlegener Gegner und wird ihn vollständig erdrücken (V. 8—11) und auch seine Götzenbilder der Zerstörung preisgeben (V. 13. 14). Das Strafgericht ist schon ganz nahe; bereits sieht man die Rettung verkündenden Freudenboten über das Gebirge auf Jerusalem zueilen (V. 15).

β) Im zweiten Capitel werden die Worte: „Er geht ganz zugrunde" (1, 15) dadurch weiter ausgeführt, dass die Belagerung und Zerstörung Ninives geschildert wird. Als ob Nahum in der Mitte stünde zwischen Ansturm und Vertheidigung, fordert er die Niniviten zur kräftigen Gegenwehr auf (2, 1. 2); er schildert in grellen Farben das Heer der Angreifer (V. 3. 4), die verzweifelte Gegenwehr der Assyrer, das Einsttömen der Fluten des Tigris, die allgemeine, regellose Flucht (V. 5). Nachdem er noch auf Sieger und Besiegte einen Blick geworfen (V. 9. 10), vergleicht er in erregten Schlusswörten Ninive mit einer ausgeraubten Löwenhöhle (V. 11—13).

γ) An Ninive wird Vergeltung geübt, Raub mit Raub, Mord mit Mord, Buhlerei mit Schmach und Schande vergolten werden (3, 1—7). Sollte Ninive im Hinblicke auf seine Macht sich sicher wähnen, so möge es auf das Los hinblicken, welches die Assyrer selbst in unmenschlicher Grausamkeit der egyptischen Weltstadt No=Ammon (Theben, in der Vulgata irrthümlich Alexandria) bereitet haben (V. 8—10). Wie es die Assyrer dieser Stadt gemacht, so wird man auch an Ninive thun. Die Weltstadt, die sich jetzt für unüberwindlich hält, wird wie wehrlos den Belagerern zum Opfer fallen. Ihre Handelsleute werden die Flucht ergreifen, die Heerführer verschwinden, das Heer selbst wird nach allen Seiten zerstieben. Die Züchtigung, die über Ninive kommt, wird ebenso wie seine Bosheit unergründlich sein (V. 11—19).

Der Verfasser hat seine Weissagung offenbar kurz nach der Eroberung Thebens durch die Assyrer vorgetragen, als dieses Ereignis noch in frischem Andenken stand. Damals herrschte in Juda Manasses, der auf zwei assyrischen Tributlisten erscheint und sogar zeitweilig in Gefangenschaft schmachtete. Ein Orakel gegen Ninive war also gerade damals ganz besonders am Platze (vgl. § 42. n. 1).

e) Habacuc.

10. Das Buch des Propheten Habacuc enthält: α) in der Form eines Zwiegespräches zwischen Gott und dem Verfasser eine Weissagung über die Züchtigung Judas durch die Chaldäer und über den Untergang dieses Reiches selbst (Cap. 1; 2); β) einen Psalm, in welchem der Prophet die Ankunft Gottes zum Gerichte über die Feinde Judas schildert und um Verschonung seines Volkes bittet (Cap. 3). Dabei ist die Darstellung so allgemein und ideal gehalten, dass das Thema des Buches nicht so enge beschränkt werden darf. Es wird vielmehr darin im geschichtlichen Rahmen eines historischen Ereignisses zugleich der Untergang der durch die Chaldäer repräsentierten Gott feindlichen Macht überhaupt und die Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Messias, einschließlich seines Gerichtes über die Welt, vorausverkündet.

α) Der Prophet beginnt mit einer an Gott gerichteten Klage über das in Juda herrschende Sittenverderbnis (1, 2—4), worauf ihm dieser antwortet, dass alsbald die Strafe durch die Chaldäer hereinbrechen werde, deren alles niederwerfende Zerstörungswuth zugleich geschildert wird (V. 5—11). Diese Offenbarung erfüllt den Propheten bei seiner Liebe zum Volke und bei seinem Eifer für die Ehre Gottes mit Schrecken. Er kann sich nicht zurechtfinden bei dem Gedanken, dass der noch viel schlechtere Chaldäer über das Volk Gottes und darum über Gott selbst triumphieren solle (V. 12—17). Auf das hin zieht er sich in die Einsamkeit zurück, um von Gott eine neue Aufklärung zu erhalten, die ihm auch zutheil wird (2, 1—3). Ihr Inhalt ist, dass der Gerechte (Israel) in seinem Glauben Bestand habe, der Ungerechte (der Chaldäer) aber zugrunde gehen wird (V. 4. 5). Das über die Chaldäer hereinbrechende Gottesgericht wird sodann in Form eines

Liedes geschildert, das aus fünf Strophen (ebensoviel Weherufen) von je drei Versen besteht. In jeder dieser Strophen wird eine besondere Sünde des Chaldäers und die dadurch verdiente Strafe hervorgehoben (was er an anderen gethan, fällt auf ihn selbst zurück). Gegenstand der vier ersten Strophen sind in verschiedenen Wendungen die unersättliche Eroberungssucht, Beutelust und Grausamkeit des Chaldäers, während das fünfte Wehe dem Höhepunkte der Vergehungen gilt, nämlich dem Götzendienste oder dem vollendeten Abfalle von Gott (V. 6—20).

β) Die göttliche Offenbarung des sowohl über Juda wie über die Chaldäer hereinbrechenden Strafgerichtes hat durch die Großartigkeit seines Inhaltes und die Klarheit der Mittheilung einen überwältigenden Eindruck auf den Propheten gemacht, Furcht und Schrecken, Hoffnung und Freude in ihm wachgerufen. Voll von diesen Gefühlen, wendet er sich wiederum auf die klar geschaute Zukunft hin, und indem er sie neuerdings darstellt, gibt er zugleich den Eindruck wieder, den die Erkenntnis derselben auf ihn gemacht. — Zuerst verleiht er seiner Furcht Ausdruck und bittet Gott, er möge sein Volk schonend behandeln (3, 1—3), dann wendet er sich dem Lichtbilde der Errettung Israels zu: Er schildert die bevorstehende Ankunft Gottes zum Gerichte über seine Feinde und zur Errettung seines Volkes mit Bildern, die dem göttlichen Walten zugunsten Israels in der Vorzeit entnommen sind (V. 4—15). Nachdem er neuerdings vor Furcht ob den kommenden Tagen der Trübsal ergriffen wird, bricht er in Jubel aus über die endgiltige Errettung seines Volkes.

Eine Andeutung über die Zeit des Propheten wird 1, 5. 6 gegeben. Dadurch wird die Weissagung in jene Zeit versetzt, in welcher die Chaldäer noch eine ganz untergeordnete Rolle spielten und Babylon noch eine Provinz von Assyrien war, also vor 625, in welchem Jahre Nabopolassar den Grund zur chaldäischen Weltmacht legte.

Zur Erklärung vgl. Reinke, Der Prophet Habacuc, Brixen 1870.

f) Sophonias.

11. Sophonias, der Urenkel eines gewissen Ezechias (wohl nicht identisch mit dem gleichnamigen Könige), war nach der Überschrift unter König Josias thätig. Sein Buch, das wahrscheinlich die Hauptgedanken seiner verschiedenen Reden wiedergibt, enthält „Strafandrohungen über Juda und Jerusalem, sowie über die damit in Verbindung stehenden Völker, nebst der tröstenden Aussicht auf eine durch Gericht und Buße herbeigeführte bessere, d. h. messianische Zeit“.[1])

Jahve wird über Juda ein Strafgericht schicken, dem niemand entgehen kann; besonders empfindlich werden sich davon die Götzendiener getroffen fühlen (1, 2—13). So furchtbar dieses Gericht sein wird, so nahe steht es bevor, und ebenso wenig wird es gelingen, irgendwie ihm auszuweichen (V. 14—18). — Die dringende Ermahnung, rechtzeitig sich zum Herrn zu bekehren, da nur Gerechtigkeit am Schreckenstage des Gerichtes Schutz gewähre (2, 1—3), bildet den Übergang zum zweiten Theile, worin auch den heidnischen Völkern, besonders Assur und

[1]) Kaulen, Einleitung, S. 425.

seiner Hauptstadt Ninive, die bevorstehende Strafe angekündigt wird (2, 4—15). Der Prophet lenkt seinen Blick auf Juda zurück, das an Schlechtigkeit hinter den Heiden nicht zurücksteht und deshalb auch ihr Schicksal theilen muss (3, 1—8). Dadurch wird Juda wieder zum Herrn bekehrt. Das Volk wird ohne Sünden leben, in Demuth Jahve allein verehren und ihm unterthan sein. Gleichen Schritt mit dieser Umkehr hält die Wiederbegnadigung Israels, die mit der Rückkehr aus dem Exil den Anfang nehmen wird (3, 9—20).

Zur Erklärung vgl. Reinke, Der Prophet Zephanja, Münster 1868.

---

§ 41.

Der Prophet Isaias.

A. Die Berufung des Isaias.

a) Die Zeitlage.

1. Das prophetische Wirken des Isaias fällt in die Regierungszeit der Könige Azarias (Ozias), in dessen Todesjahre er berufen wurde (6, 1), Joatham, Achaz und Ezechias. Seine Thätigkeit und der Inhalt seines Buches sind mit den Verhältnissen dieser Zeit, besonders mit einzelnen, wichtigen Ereignissen, sehr innig verknüpft, so dass es zum Verständnisse des Propheten nothwendig ist, seine Zeit genauer ins Auge zu fassen. Juda hatte seit der Lostrennung Israels nie eine solche Machtstellung erlangt wie unter König Azarias, dessen vom Propheten Zacharias gestützte Frömmigkeit und Gesetzestreue von Gott durch Siege nach außen und Blüte des Reiches nach innen belohnt wurden. Sein Heer imponierte sowohl durch die Zahl der Soldaten als auch durch deren Ausrüstung. Thatsächlich waren seine vielen kriegerischen Unternehmungen von außerordentlichem Glücke begleitet; die Philister, Araber, Ammoniter und Edomiter wurden besiegt, und selbst der kriegerische König von Assyrien Tiglath-Pilesar II. (745—728) wagte es nicht, ihn trotz seines Bündnisses mit dem aufständischen Hamath, selbst, nachdem dieses gezüchtigt war (742—740), anzugreifen.[1] Über den Kriegen nach außen vergaß Azarias nicht die Sorge für die Blüte des Landes im Inneren. Durch Bau von Befestigungswerken suchte er die Erfolge der Kriege sicherzustellen; außerdem war er darauf bedacht, die Quellen des Wohlstandes, besonders den Weinbau und die Viehzucht, zu heben. Dieser allseitige Aufschwung schien für die folgenden Jahrzehnte die besten Aussichten zu gewähren; allein, es fehlte die religiöse Grundlage einer dauerhaften, gedeihlichen

[1]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 217 ff., 251 ff.

Entwicklung. Der Höhendienst wurde vom Volke weiter geübt; zudem lassen die Ereignisse der nächsten Zeit vermuthen, dass dabei schon bedeutend mehr gefehlt wurde als nur durch die Missachtung des Centralismus. Wie so viele seiner Vorgänger, ließ auch Azarias diese Missstände gewähren. In den späteren Jahren machte ihn der Erfolg seiner Unternehmungen stolz; in seinem Hochmuthe vergriff er sich sogar am priesterlichen Dienste, wurde aber dafür mit dem Aussatze bestraft (IV. Kön. 15, 1—5; II. Paral. 26).

Seinem Sohne und Nachfolger Joatham (Jothan), der eine Zeitlang auch Mitregent des Azarias war, wird in der Bibel ebenfalls das Lob der Gottesfurcht zutheil; er ist jedoch von Halbheit nicht freizusprechen, indem er, gleich seinem Vater, den Höhencult bestehen ließ. Zur persönlichen Gesetzestreue dieses Königs bildete schon damals die Menge des Volkes einen schreienden Gegensatz, den der Chronist mit den Worten andeutet: „Das Volk aber sündigte noch" (II. Paral. 27, 2). Joatham verrieth durch seine Bauten und die mit Energie und Glück geführten Kriege den Geist seines Vaters. Jedoch schon bei seinen Lebzeiten nahmen die mit Israel verbündeten Syrer eine bedrohliche Stellung ein, aus der unter seinem Sohne Achaz ein planmäßiger, auf den Sturz des davidischen Königshauses abzielender Krieg entstand (IV. Kön. 15, 37).

2. Unter Achaz betrat auch das königliche Haus die abschüssige Bahn. Er schaffte die Verehrung Jahves ab, erhob den Baalsdienst zur Staatsreligion und opferte sogar seine Söhne dem Moloch. Die Strafe für dieses gottlose Treiben war Unglück auf allen Seiten. Rasin von Damascus und noch mehr Phacee von Israel errangen bedeutende Erfolge gegen Juda, so dass sie daran denken konnten, vereint einen Hauptschlag gegen Achaz auszuführen. Zwar wurde er von diesen Feinden durch die Hilfe der Assyrer befreit, aber dafür setzten diese selbst umsomehr ihm zu.[1]) Selbst in der Zeit der Trübsal steigerte er noch sein irreligiöses Treiben und ließ sogar den Tempel schließen (IV. Kön. 16; II. Paral. 28). — Die Regierungszeit seines Sohnes Ezechias (727—698) war eine Periode religiöser Erneuerung, wozu Isaias gewiss wesentlich beigetragen hat, während unter Achaz sein Wirken erfolglos geblieben war. Ezechias schaffte den Götzendienst

---

[1]) Achaz erscheint auf der Tributliste des assyrischen Königs unter dem Joachaz (jahuhazi). Wahrscheinlich wurde mit Rücksicht auf seine Gottlosigkeit die erste, vom Namen Jahve hergenommene Silbe später gestrichen. Zur Geschichte vgl. Schrader, a. a. O. S. 259 ff.

wieder ab und ließ sogar jede Spur desselben, selbst über die nördliche Grenze seines Reiches hinaus, vertilgen; es wurde ein Pascha gefeiert wie nie mehr seit Salomons Zeiten, auch der Priesterdienst neu geregelt. Der Verfasser der Königsbücher (IV. 18, 5—7) beurtheilt ihn mit folgenden Worten: „Nach ihm gab es keinen König von Juda mehr, der ihm ähnlich gewesen wäre, aber auch vor ihm hat es keinen solchen gegeben ..... Deshalb war aber auch der Herr mit ihm, und er hatte Glück in all seinen Unternehmungen." — Spätere Ereignisse lassen schließen, dass im Volke die Umkehr nur eine mehr äußerliche war; jedenfalls trat schon unter seinem Nachfolger rasch wieder der Verfall ein.

Die ganze Zeitlage kann so zusammengefasst werden: Das Volk war religiös und sittlich verdorben, besonders waren der Höhendienst und in Anlehung daran die Baalsverehrung allenthalben in Schwung. Die Großen des Reiches huldigten vielleicht am meisten der Zeitströmung, welche durch das Gebaren des Achaz einen neuen mächtigen Anstoß erhielt. Diesem heidnischen Wesen entsprach in denselben Kreisen eine heidnische Politik, besonders die im Gesetze schwer verpönte Anlehnung an heidnische Mächte.

Isaias war berufen, in dieser verhängnisvollen Zeit für die Ehre Jahves und für das Heil seines Volkes als Prophet des Herrn eine außerordentliche Thätigkeit zu entfalten. Er wurde auch in einer außerordentlichen Vision zum prophetischen Amte berufen (Cap. 6).

b) Die Berufungsvision.

3. Als Isaias im Todesjahre des Azarias einmal im Tempel betete, da erschien ihm Gott als König der Herrlichkeit auf dem Throne sitzend, von Seraphim umgeben, die in zwei Chören abwechselnd immerfort denselben Lobpreis Gottes sangen: „Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heerscharen; voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit." Diesem „Heilig"-Rufe gegenüber ward sich Isaias als Sünder und Glied eines sündigen Volkes so recht bewusst, wie unwürdig er der göttlichen Gegenwart war, mit der er begnadigt wurde. Einer der Engel berührte darauf seinen Mund mit einem Glühstein des Rauchopferaltars zum Zwecke und Zeichen der Reinigung. Jetzt erhielt Isaias eine neue Gnade, die Berufung zum prophetischen Amte, das er mit heroischer Bereitwilligkeit auf sich nahm (6, 1—8). Zugleich damit wurden ihm wichtige Aufschlüsse über den Inhalt und Erfolg seiner Sendung zutheil (V. 9—13).

Diese Vision mit ihren unverwischbaren Eindrücken war für Isaias nicht bloß ein bleibendes Unterpfand für die Wirklichkeit und Wahrheit seiner Berufung und darum auch eine kräftige Aufmunterung, die in dieser Zeit doppelt schwere Bürde des prophetischen Amtes zu tragen, sondern sie hat auch die Weise seiner prophetischen Thätigkeit entscheidend beeinflusst, dieser, sozusagen, Inhalt und Richtung gegeben; die Aufgabe des Propheten spiegelt sich schon in der Berufung ab. Im Engelgesange ist das Ziel des Erlösungswerkes ausgedrückt: das nächste, die Herstellung der Heiligkeit unter den Menschen, und das Endziel, die Verherrlichung Gottes. An der Erreichung dieses Zieles mitzuwirken, ist die Aufgabe des Propheten. Israel hatte den Beruf, ein heiliges Volk zu sein (sancti estote, quia ego sanctus sum. Lev. 11, 44); aber noch nie war es so weit von der Erreichung desselben entfernt gewesen wie zur Zeit des Isaias. Er hatte die Aufgabe, es wieder zurückzuführen und dadurch mitzuhelfen, dass Gottes Ehre auf Erden wieder aufgerichtet werde. Zu diesem Zwecke wurde er an Israel gesandt, um ihm die göttlichen Rathschlüsse zu verkünden und die Sünden vorzuhalten. Über den Erfolg seines Wirkens wird er nicht im Unklaren gelassen. Es wird ihm ergehen, wie es den anderen Propheten ergangen ist: seine Thätigkeit wird erfolglos sein, ja noch mehr, seine Predigt wird die Reaction des Bösen und darum die Steigerung der Bosheit bis zur Verstockung Israels hervorrufen. Er muss also dazu beitragen, dass der Abfall des Volkes vollständig und dadurch dessen Untergang besiegelt werde (V. 9. 10). Damit erhält er auch die Aufgabe, das hereinbrechende Strafgericht wiederholt zu verkünden. — Auf die theilnahmsvolle Frage, wie lange dieser Zustand der Verhärtung und Verwerfung Israels dauern werde, bekommt er zur Antwort eine nähere Aufklärung über die weitere Entwicklung der Geschichte des auserwählten Volkes: So lange wird beides dauern, bis das Strafgericht Gottes über sein Volk vollständig hereingebrochen ist und durch das Exil seinen Gipfelpunkt erreicht hat. Der Baum Israel wird umgehauen, und nur ein Wurzelstumpf bleibt übrig[1]); aber — dieser Wurzelstumpf ist ein Same, aus dem Heiligkeit

[1]) V. 13 ist nach dem Urtext zu übersetzen: „Und ist noch ein Zehntheil übrig, soll auch dieses wiederum der Vertilgung anheimfallen, gleich der Terebinthe und der Eiche, von der, wenn sie gefällt wird, ein Wurzelstumpf übrig bleibt. Samen der Heiligkeit ist solcher Wurzelstumpf."

hervorsprossen wird (V. 11–13). Damit ist die Aussicht auf Rettung und auf die Erfüllung des heiligen Gesanges der Seraphim eröffnet — und zugleich die Weisung gegeben, auch diese Rettung dem Volke zu verkünden. Isaias hatte also in seiner prophetischen Thätigkeit denselben Weg zu durchgehen wie die Propheten überhaupt, nur mit dem Unterschiede, dass sie allumfassend war. Was bei anderen Propheten zertheilt vorkommt, vereinigt er zu einem großartigen Bilde der Zukunft, und wo andere oft nur andeuten, führt er die zukünftige Entwicklung des Erlösungswerkes bis ins kleinste Detail aus; besonders ist die Vollendung dieses Werkes, die Rettung Israels, der Hauptgegenstand seiner Prophezien und dementsprechend sein ganzes Buch vom Gedanken an die Erlösung Israels vom Anfange bis zum Ende, zumal im zweiten Theile, durchzogen; Isaias ist sowohl durch den Inhalt seines Buches als durch die Klarheit seiner Weissagungen der Evangelist des alten Testaments.

4. Die Berufungsvision hat Isaias nicht bloß den Ideenkreis für seine prophetische Thätigkeit vermittelt, sondern durch den tiefen, unverwüstlichen Eindruck, welchen sie auf ihn machen musste, seiner Thätigkeit auch ein ganz individuelles Gepräge aufgedrückt. Sein Buch ist von gewissen Lieblingsideen und Redewendungen durchzogen, welche einzig in der Berufungsvision ihre Erklärung finden.

α) Zunächst gilt dies von der Erscheinung selbst und deren Erklärung durch den Gesang der Seraphim. Das geschaute Bild entschwindet Isaias während seiner ganzen prophetischen Thätigkeit nie mehr aus den Augen, und der Engelgesang tönt immer in seinen Ohren wieder. Immer und überall kehrt der Gedanke an Jahve, den „König der Heerscharen", den „dreimal Heiligen", wieder, dessen „Herrlichkeit die Erde erfüllt". Jahve ist ihm das eigentliche Centrum, der Ausgangs- und Zielpunkt des Erlösungswerkes. Alles betrachtet und beurtheilt er vom Standpunkte der Berufungsvision aus. — Darum ist dem Propheten besonders das Wort „heilig" so geläufig. Offenbar unter dem Eindrucke dieser Vision hat Isaias Gott den Namen „Der Heilige Israels" („Sanctus Israel") beigelegt, der bei ihm beiläufig dreißigmal, außerdem nur noch ein paarmal in der ganzen Bibel vorkommt. Ebenso durchdrungen ist er vom Gedanken an die Macht und Herrlichkeit Gottes. Diese Eigenschaften Gottes erweisen sich besonders dadurch, dass aller irdische Pomp vor dem Herrn in nichts versinkt. Der Gedanke: Incurvabitur altitudo virorum, exaltabitur autem Dominus solus in die illa (2, 11) kehrt in den verschiedensten Wendungen immer und immer wieder. Besonders ist es die dem Herrn entgegenstehende weltliche Macht, habe sie nun im auserwählten Volke oder unter den Heiden ihren Boden, welche von der unendlichen Übermacht Gottes niedergedrückt wird. Dies ist ja nothwendig zur Aufrichtung des messianischen Reiches, zur Verwirklichung des Erlösungsplanes. So weiß Isaias die Idee von der Machtentfaltung Gottes mit der Idee der Erlösung und der Verherrlichung Gottes auf das innigste zu verbinden. Diese letztere erscheint besonders oft als Finale der einzelnen göttlichen Werke. — Eine Ergänzung dieser Gedanken bietet der Name des Propheten

selbst, **Isaias**, eigentlich: ješ'ajahu = „**Jahve ist Heil**" (**oder Rettung**). Jahve ist wie das Ziel, so auch der **Urheber** des Erlösungswerkes, der Rettung Israels; dies gilt nicht bloß von der Vollendung desselben, sondern ebenso erwahrt es sich **in den einzelnen Entwicklungsphasen**, besonders in der Geschichte des auserwählten Volkes. Mit einer leicht begreiflichen Vorliebe führt Isaias diesen Gedanken aus, sowohl negativ als positiv. **Negativ**, indem er die Nichtigkeit jeder anderen Hilfe außer der von Gott erhofften betont, in Ausführung des **Grundsatzes**: „Wenn Ihr nicht glaubt, werdet Ihr nicht bestehen" (7, 9) — **positiv**, indem er oft und oft auf die durch Gott allein zu bewirkende Rettung des Volkes hinweist.

β) Besonders wichtig zum Verständnisse des isaianischen Ideenkreises ist das Bild von 6, 13. Der „Wurzelstumpf" versinnbildet den **Rest**, der nach dem wiederholten Strafgerichte von dem auserwählten Volke übrig bleibt; ein Lieblingsgedanke des Propheten, ausgedrückt auch im Namen seines älteren Sohnes še'ar jašub („der Rest bekehrt sich"). Dieser Wurzelstumpf ist ein „Same der Heiligkeit"; es wächst nämlich aus ihm, wie anderswo näher ausgesprochen wird, ein heiliger Zweig hervor, der Messias (germen Domini, fructus terrae sublimis [4, 2]; egredietur virga de **radice** Iesse et flos de radice eius ascendet — „hervorgehen wird ein Reis aus dem Wurzelstumpfe Jesses, und ein Schößling aus seinen Wurzeln bringt Frucht" [11, 1 vgl. 11, 10]; ascendet sicut virgultum coram eo, et sicut radix de terra sitienti [53, 2]). Diese offenbar in der Berufungsvision begründete Idee kehrt auch bei einigen späteren Propheten wieder, so Jerem. 23, 5; 33, 15 (germen iustum, germen iustitiae), Ezech. 17, 22—24; Zach. 3, 8; 6, 12 ist *semach*, oriens, Sprosse, sogar als Eigenname des Messias verwendet.

Das Bild vom übrig gebliebenen Wurzelstumpfe und dem hervorsprossenden Zweiglein birgt aber noch einen anderen, für die Entwicklung der messianischen Prophezie überaus wichtigen und fruchtbaren Gedanken in sich. Die Herrlichkeit Gottes und das Heil aus Gott zeigen sich gerade darin, dass das Stolze, Erhabene, einem mächtigen Baume gleich oder gar wie der Wald des Libanon, gefällt wird (vgl. 10, 33. 34) und dementgegen das Reich der Heiligkeit nur wie ein Zweiglein ist, welches aus dem kaum sichtbaren Wurzelstumpfe emportreibt, d. h. mit **unscheinbaren Anfängen** beginnt. Der unscheinbare Anfang besteht 1) in der **Erniedrigung des Messias** selbst, der als ein kleines Kind in die Welt eintritt (7, 14; 9, 6; 11, 1), bei seinem Wirken in stiller Zurückgezogenheit alles Aufsehen vermeidet (42, 1—3) und endlich in seinem Leiden (der Vollendung des Erlösungswerkes) unter alle Menschen verdemüthigt wird (49, 7; 50; 52, 13—53, 12). In vollster Harmonie damit weist aber auch 2) das von Christus gestiftete **Reich der Heiligkeit** sehr bescheidene Anfänge auf, nicht bloß, indem es anfänglich nur wenige Anhänger zählt, sondern auch diese den Armen und Geringen dieser Welt entnommen sind; führt ja Christus als Beweis seiner messianischen Würde die Worte an: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt", ein bei Isaias oft wiederkehrender Gedanke (vgl. 11, 4; 41, 17; 42, 1—12; 61, 1. 2).

5. Isaias hat in Ausübung seines Berufes mit großer Thatkraft in die Ereignisse seiner Zeit eingegriffen. Wo immer die Sache Gottes in Frage stand, trat er mit hinreißender Beredsamkeit als der Herold des

göttlichen Willens auf und ließ sich auch durch den Mangel an Erfolg in seinem Wirken nicht irre machen. Und als die Arbeit für seine Zeitgenossen der Hauptsache nach beendet war, griff er zur Feder, um seinen Geist für die ferne Zukunft, die er nie aus dem Auge gelassen hatte, fruchtbar zu machen. — Das Buch des Isaias ist eine Sammlung von einzelnen Schriftstücken, die, wie aus mehreren Zeitangaben (z. B. 7, 1; 13, 1; 19, 1; 20, 2; 36, 1) ersichtlich ist, im großen und ganzen chronologisch geordnet sind, sich aber nebenbei zu einem planvollen Ganzen zusammenfügen.[1]) Es zerfällt in zwei scharf von einander abgegrenzte Theile: a) Cap. 1—35 mit einem historischen Epilog (Cap. 36; 37), b) Cap. 40—66 mit einer historischen Einleitung (Cap. 38; 39). — Der zweite Theil ist eine geschlossene Abhandlung, welche zwar in Redeform eingekleidet, wohl aber nicht mündlich vorgetragen wurde, während der erste Theil als eine, wenn auch nicht buchstäblich genaue Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden anzusehen ist.

B. Des Buches Isaias erster Theil.

(Cap. 1—37.)

Dieser Theil gliedert sich in mehrere Redecyklen, die ziemlich leicht abzugrenzen sind. Zwei von ihnen, Cap. 7—12 und Cap. 28—35, schließen sich an eine bestimmte historische Situation an, der Cyklus Cap. 13—27 enthält eine Sammlung von Weissagungen gegen die heidnischen Völker. Von den noch übrigen Cap. 1—6 scheidet sich Cap. 6 leicht als Bericht über die Berufungsvision aus. Cap. 1 ist die Einleitung in das ganze Buch, welche in bündiger Kürze den Hauptinhalt desselben (nämlich Anklage gegen das Volk, Androhung der verdienten Strafe und Aussicht auf Rettung) enthält, und zwar diesen Gedanken in je drei Strophen (V. 2—9, 10—20, 21—31) so durchführt, dass die folgende den Inhalt der vorausgehenden bestätigt und weiter ausführt. Auch diese Rede wurde wahrscheinlich nur schriftlich verfasst. Es bleiben noch Cap. 2—5, welche demnach in die Zeit Joathams fallen würden. Einige Erklärer nehmen jedoch an, dass auch diese Capitel nur schriftlich verfasst worden sind und gleichsam die erweiterte Einleitung in das ganze Buch bilden. In Cap. 2—4 wird dargelegt, wie dem Berufe Israels und seiner messianischen Zukunft, in welcher es der geistige Mittelpunkt aller Völker sein wird, aus dem allen Nationen Heil zuströmt (2, 2—4), die Gegenwart ganz und gar widerspricht (V. 5—9); darum wird ein hartes Strafgericht

[1]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 355 ff.

über das Volk ergehen, in welchem die ungerechten Führer des Volkes und die üppigen Frauen besonders hart mitgenommen werden (2, 10–4, 1). Dadurch wird die messianische Zukunft angebahnt (4, 2—6). In Cap. 5 wird Israels Benehmen mit der Liebe Gottes in Vergleich gebracht und so ein neuer Anlass zu Vorwurf und Strafverkündigung gegeben.

a) Die Weissagung vom Emmanuel während des syrisch-ephraimitischen Krieges.
(Cap. 7—12.)

6. Mit wenigen Worten zeichnet Isaias die politische Lage Judas, die zu den folgenden Prophezien Veranlassung gab: den Plan der verbündeten Könige von Israel und Syrien, das davidische Königshaus zu stürzen und einen gewissen Tabeel auf den Thron von Juda zu erheben, sowie die ungemessene Furcht des Königs und des Volkes angesichts der bereits gegen Jerusalem vorrückenden Heeresmassen der Verbündeten (7, 1. 2. 6). In dieser kritischen Lage wurde Isaias beauftragt, mit seinem Sohne Schearjaschub sich zu Achaz zu begeben, um ihn zum Glauben zurückzurufen und zum Gottvertrauen aufzumuntern, und zwar, als die erste Mahnung nichts nützte, unter Angebot irgend eines vom Könige selbst aus der ganzen Natur zu wählenden Wunders. Achaz erhielt die bestimmte Versicherung: „Der Plan der Feinde wird nicht gelingen“ (V. 7), darum auch die ebenso bestimmte Ermahnung: „Verhalte dich ruhig und fürchte dich nicht“ (V. 4); er wurde aber auch vor die Alternative gestellt: „Wenn Ihr nicht glaubet, werdet Ihr nicht Bestand haben“ (V. 9). Hier sollte sich nun die traurige Voraussicht erwahren: „Höret nur immerfort, aber verstehet nicht“ 2c. (6, 9. 10). Achaz wies das Anerbieten des Herrn mit heuchlerischem Spotte zurück. Er hatte sich bereits um eine Hilfe umgesehen, von heidnischer Gesinnung erfüllt, sich an Heiden, nämlich an den assyrischen König Tiglath-Pilesar, gewendet.

Dies gab dem Propheten Veranlassung, mit einer bedeutungsvollen Weissagung aufzutreten, in welcher, anschließend an die zwei Angelpunkte der Prophezie: „Non stabit et non erit istud“ und: „Si non credideritis, non permanebitis“, die Zukunft enthüllt und den verkehrten Plänen der Menschen der Plan Gottes entgegengestellt wird: α) Die verbündeten Reiche Israel und Syrien wollen das davidische Königshaus stürzen (7, 1. 2. 4—6). Das kann nicht geschehen wegen der dem Könige David gegebenen Weissagung des ewigen Bestandes seiner Herrschaft; die feindlichen Reiche werden dafür durch

den Untergang bestraft; Assur ist berufen, die Strafe zu vollziehen (7, 16; 8, 3—7). — β) Achaz glaubt und vertraut nicht auf die Kraft der zugesagten Hilfe Gottes, sondern lehnt sich an eine heidnische Weltmacht an und bittet den assyrischen König um Hilfe. Zur Strafe dafür wird gerade Assyrien (und zwar infolge dieser Anlehnung) harte Bedrängnis und Verderben über Juda bringen (7, 17—25; 8, 8; 10, 5 ff.). — γ) Assur ist die Zuchtruthe Judas in der Hand Gottes. Es versteht aber diese seine Stellung nicht; es überhebt sich gegen den Herrn und will auch Juda ganz vernichten. Das darf wiederum wegen der David gegebenen Verheißung nicht geschehen: Assur geht zugrunde und Juda siegreich aus der Bedrängnis hervor (8, 9. 10; 10, 7. 12. 16 ff.).

Bürgschaft für diesen glücklichen Ausgang der doppelten Bedrängnis ist der Messias, da ja um seinetwillen dem davidischen Königshause ewige Herrschaft zugesichert ward. Der Messias ist demnach der ideale Mittelpunkt, durch den dieser Verlauf der Geschichte Israels bedingt ist, und als solcher erscheint er auch in dieser Prophezie. Isaias aber bleibt nicht dabei stehen. Die gegenwärtige sowohl als die neu verkündete Bedrängnis des Reiches Juda ist ein Vorspiel des Kampfes, der von Seite Babylons gegen dasselbe entbrennen wird, und damit zusammen Vorspiel und Vorbild des geistigen Kampfes, welchen Satan und sein Anhang gegen das Reich des Messias führen. Der Prophet blickt von der Gegenwart und von der nächsten Zukunft in diese Ferne, zumal ja der Messias dort viel unmittelbarer den siegreichen Ausgang des Kampfes bedingen, ja herbeiführen wird. So nimmt Isaias von der politischen Lage der Gegenwart und der nächsten Zukunft Veranlassung, die wichtigsten Aufschlüsse über Person und Werk des Messias zu geben. Dieser ist ihm das Bindeglied, durch welches sich die Enthüllung der messianischen Zukunft an die Darstellung der in der damaligen Zeit sich entwickelnden Lage Judas anschließt. Entsprechend dem Gesetze der prophetischen Perspective, wird aber nur der ideale Zusammenhang hervorgehoben und deshalb die Sache wenigstens zum Theile so dargestellt, als ob die messianische Zukunft unmittelbar aus der Gestaltung der Gegenwart sich ergeben würde.

7. Die ganze Weissagung besteht aus drei Reden, welche im Grunde genommen dasselbe Thema haben, freilich mit dem der isaianischen Darstellung überhaupt eigenen Gedankenfortschritte; in allen drei Reden bildet die Verkündigung des Messias, speciell seiner menschlichen Geburt, das Centrum.

α) Die erste Rede (7, 13—25) beschäftigt sich mit der nächsten Zukunft. Israel wird verwüstet werden und eine Öde sein, so dass Milch und wilder Honig

zur Nahrung dienen (7, 15. 16), aber auch über Juda kommen dann, und zwar gerade durch die zuhilfe gerufenen Assyrer, schwere Heimsuchung und ähnliche Verwüstung (V. 17—25). Das vom Herrn selbst bestimmte Wunderzeichen, durch welches die Rettung Judas aus der gegenwärtigen Bedrängnis verbürgt ist, besteht in der wunderbaren Geburt des Emmanuel: „Siehe, die Jungfrau ist schwanger und gebärt einen Sohn und nennt seinen Namen Emmanuel" (V. 14). Emmanuel ist der Messias. Abgesehen von der authentischen Erklärung bei Matth. 1, 23, ergibt sich dies daraus, dass 8, 8 Juda sein Land genannt wird, und er 8, 10 (in der Vulgata steht dafür die Übersetzung: Nobiscum Deus) als Unterpfand für die endgiltige Niederwerfung aller Feinde des Herrn und seines Volkes erscheint, besonders aber aus der weiteren Entwicklung der Prophezie in 9, 6. 7 und 11, 1 ff.; denn es ist überall von derselben Person die Rede. Emmanuel ist ein Wunderzeichen in seiner Person, als Gott und Mensch zugleich, sowie in seiner Geburt aus der unversehrten Jungfrau. Das Wunder der Geburt betont der Prophet mit besonderer Emphase. Er schaut im Geiste eine ganz bestimmte Jungfrau (haᶜalmà), die trotz ihrer Unversehrtheit im Zustande der Schwangerschaft sich befindet; er schaut, wie diese Jungfrau soeben einen Sohn gebärt und ihm den Namen gibt, also das sonst dem Manne zustehende Recht der Namengebung selbst ausübt, da sie ja den Sohn ohne Hilfe eines Mannes empfangen hat. Sie heißt den wunderbar geborenen Sohn Emmanuel, d. h.: „Mit uns Gott!" denn durch ihn wird Gott mit der Menschheit (speciell mit Israel) verbunden, und zwar in zweifacher Hinsicht: durch die persönliche Vereinigung mit der menschlichen Natur und durch die wunderbare Hilfeleistung, die Gott gerade jetzt um dieser Vereinigung willen Israel und später durch den Gottmenschen der ganzen Welt zukommen lässt. Eben deshalb ist dieses Zeichen, obgleich für Israel noch zukünftig und darum nur durch den Glauben erfassbar, dennoch besonders geeignet, Unterpfand für den Fortbestand der davidischen Herrschaft zu sein; kann ja um des Messias und seines ewigen Reiches willen das Haus David überhaupt nicht untergehen.

β) In der zweiten Rede (8, 1—9, 7) greift der Prophet auf das bereits angedrohte Schicksal der feindlichen Reiche Syrien und Israel zurück und verkündet mehr im Detail, dass in kürzester Zeit durch Assur sie der Untergang treffen werde (8, 3—7). — Zur Versinnbildung dessen soll er den Sohn, der ihm soeben geboren wurde, maher šalal chaš bas (eilend Beute, jagend Raub) nennen. Ebenso wie bei Emmanuel der übernatürliche, wird hier der natürliche Vorgang der Geburt auffallend betont. — Das assyrische Heer wird dann aber auch Juda überschwemmen und es an den Rand des Unterganges bringen (V. 8). Im Aufblicke zu Emmanuel jedoch fasst Isaias wieder Muth und verkündet im Tone unbegrenzter Zuversicht, dass nicht bloß diese, sondern alle Feinde des Gottesreiches auf Erden wegen und durch Emmanuel zugrunde gehen werden (V. 9. 10). Bevor aber der Kampf diese Wendung nimmt, wird für das sündige Volk die Nacht des Unglückes jedenfalls hereinbrechen, und nur für die, welche sich um den Propheten scharen und seine Weisung (8, 11—22) befolgen, wird auf diese Nacht das Morgenroth (lux matutina 8, 20) folgen. Gerade die nördlichen Gebiete, über die besonders dichte Finsternis, ja Todesschatten ausgebreitet ist, d. h. die den Einflüssen heidnischer Verführung und heidnischer Übermacht am meisten ausgesetzt sind, sehen über sich zuerst dieses Licht aufgehen (9, 1. 2). Dieses Licht ist das heißersehnte

Glück nach bitteren Tagen, und derjenige selber, der es Israel bringen wird, ist der Messias. So gibt denn auch der Prophet, nachdem er den Umschwung der Dinge in der messianischen Zukunft geschildert (V. 3—5), den Grund und Urheber desselben an. — Der in der ersten Rede verkündete Sohn der Jungfrau ist nun geboren; als kleines Kind führt er schon mit mächtiger Hand die Herrschaft über sein Erbe. — Mit kurzen Zügen, aber einlässlich genug wird durch die verschiedenen Namen dargelegt, inwieferne er seiner Person nach ein Wunderzeichen sei. Auch von seiner Herrschaft wird noch eine kurze Charakteristik gegeben. Sie besteht in der rechtmäßigen Fortsetzung des davidischen Königthums, ist aber weit über dasselbe erhaben. Nach außen erweitert sie sich, ohne eine Grenze zu finden oder einem Angriffe zu begegnen, nach innen blüht in ihr die Fülle von Recht und Gerechtigkeit, und der Dauer nach gibt es für sie kein Ende (9, 6—7).

γ) Die dritte Rede (9, 8—12, 6) geht vom göttlichen Strafgerichte über das gesammte Israel, besonders über Juda, aus. Dies stellt der Prophet in vier mit demselben Kehrvers („bei all dem ist der Zorn des Herrn nicht abgewendet, sondern noch ist seine Hand ausgestreckt“, 9, 12. 17. 21; 10, 4) schließenden Strophen in der Weise dar, dass er den Fortschritt des Sittenverderbnisses und der hiefür treffenden Züchtigung darlegt, bis er 10, 5 auf den Höhepunkt der Strafe hinweist, auf die Überflutung Judas durch die Assyrer. Dadurch ist aber bereits die Rettung des auserwählten Volkes begründet. Assur misskennt seine Stellung als Zuchtruthe in der Hand des Herrn; darum wird diese Ruthe vom Herrn fortgeworfen. Im Cap. 10, besonders von V. 28 an, beschreibt Isaias weissagend, wie das assyrische Heer unaufhaltsam und Schrecken verbreitend gegen Jerusalem losrückt, wie es schon „seine Hand über den Berg der Tochter Sions, über den Hügel Jerusalems schwingt“ (V. 32). Da wird dieser Libanon gottfeindlicher Weltmacht mit seinen hochragenden Cedern wie mit einem Schlage umgehauen; die Hochmüthigen liegen tief gedemüthigt am Boden (V. 33. 34). Das Niedrige, Unscheinbare erhöht sich zugleich: das dem Strunke der gefällten Terebinthe gleichende Haus Davids (vgl. 6, 13) erhebt sich zu ungeahnter Höhe. — Dies ist der Übergang auf den zweiten Theil der Rede, welcher mit einem bildlichen Hinweise auf die Geburt des Sohnes und Thronerben Davids beginnt: „Hervorgehen wird ein Reis aus der Wurzel Jesse, und eine Blüte wird aufsteigen aus seinem Wurzelstocke“ (11, 1).[1] Dieses Reis ist der Messias, der gerade in seiner Geburt die Niedrigkeit des davidischen Hauses drastisch illustriert. Aber trotz aller Unscheinbarkeit des ersten Auftretens hat der Messias sein Reich zur höchsten Herrlichkeit emporgehoben. Der Prophet gibt jetzt eine eingehende Schilderung des vom Messias gegründeten Reiches, indem er auf den Gegensatz hinweist, der zwischen dem Geiste des Weltreiches und dem des messianischen Reiches besteht, und die 9, 6. 7 niedergelegten Gedanken weiter ausführt: „Dort die Namen des Messias, hier der auf ihm ruhende siebenfache Geist (V. 2. 3), dort princeps pacis und hier die paradiesische Schilderung des Friedens (V. 6—9), dort multiplicabitur eius imperium und hier die Detailausführung“, die Berufung der Heiden, der Eintritt derselben in das Gottesreich, die Einheit des Reiches und die Besiegung aller Feinde (V. 10—16). Beim Rückblicke auf diesen wundervollen Gang und

[1]) Nach dem Urtext: „Hervorgehen wird ein Reis aus dem Wurzelstrunke Isais, und ein Schößling aus seinen Wurzeln bringt Frucht.“

Ausgang der Geschichte Israels stimmt der Prophet aus dem Munde der Geretteten ein Lob- und Danklied auf den Herrn an, in welchem der Engelgesang: „Voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit" ein vielfaches Echo findet (Cap. 12).

Vgl. Knabenbauer, Der Prophet Isaias, S. 112—191.

b) Das Gericht über die Heidenvölker.

(Cap. 13—27.)

8. Dieser Cyklus enthält eine Reihe von Strafweissagungen gegen heidnische Völker mit dem Thema: „Alle gottwidrige Weltmacht wird niedergeworfen zur Strafe ihrer Auflehnung gegen Gott und ihrer Feindseligkeit gegen sein Reich auf Erden." Der Inhalt dieses Cyklus sowohl als die äußere Stellung, die er im Buche einnimmt, sind sehr bedeutungsvoll. In Juda hat das heidnische Wesen überhandgenommen. Gläubiges Vertrauen auf Gott, sowie Furcht vor ihm sind verschwunden (vgl. 7, 12; 8, 13); ungemessene Furcht vor der einen heidnischen Macht, sowie hilfesuchende Anlehnung an die andere sind an die Stelle getreten. Dem gegenüber hat sich in einem bestimmten einzelnen Falle gezeigt, dass sowohl Juda, wenn es auf die heidnische Macht vertraut, als auch die heidnische Macht selbst (Syrien, Assur), wenn sie sich gegen Gott und sein Reich erhebt, durch Gottes strafende Gerechtigkeit niedergebeugt werden. Schon im vorigen Cyklus wurde wenigstens angedeutet, dass dieses nur die specielle Anwendung des allgemeinen Grundsatzes sei: „Jede gottwidrige, auf eigene Kraft sich stützende Weltmacht ist dem Untergange geweiht."[1]) In diesem Cyklus erweitert sich der Blick des Propheten und zeigt die allgemeine Giltigkeit des obigen Gesetzes, indem er allen heidnischen Weltmächten (einzeln und zusammen) den Untergang verkündet. Indem so der „Tag des Herrn der Heerscharen hereinbricht über jeden Stolzen und Hochmüthigen", „wird der Herr allein erhöht an jenem Tage" (vgl. 2, 11—17), und es geht in Erfüllung der Gesang der Seraphim: „Voll ist die Erde von seiner Herrlichkeit."

Der eigentliche Kern dieses Abschnittes ist 14, 28—23, 18, indem hier den einzelnen Völkern der Reihe nach das Strafgericht verkündet wird. „Die ersten Strafreden gelten dem zunächst um Palästina liegenden Völkerkreise: im Süden (Südwesten) Philistäa, im Osten Moab, im Norden Damascus (14, 28—17, 14); im Anschlusse an Damascus wird dem zur Zeit des Achaz mit Syrien

[1]) Congregamini populi et vincimini; et audite universae procul terrae: confortamini et vincimini (8, 9).

verbündeten Israel das Gericht verkündet (17, 3 ff.). Sodann erfaſst die Prophezie die fernab liegenden Länder: im Süden Äthiopien und Egypten, im Norden Babylon (18, 1—21, 10). An Babel reihen sich die Weissagungen gegen jene Stämme und Nationen, an denen Babel zuerst nach dem Plane Gottes das Richteramt ausüben soll: so die kleineren Stämme der arabischen Wüste, Juda und die westliche Macht, die Beherrscherin der Meere, Tyrus (21, 11—23, 18). So ist der Rundgang der Gottesgerichte vollendet."[1]) Auch Jerusalem erscheint unter den Heidenvölkern; es hat ja, seiner Sonderstellung völlig vergessend, in religiöser und politischer Hinsicht den Heiden sich beigesellt. Das an ihm deshalb zu vollziehende Gericht ist eines der bedeutsamsten, darf also hier wegen der Allgemeinheit der Ankündigung nicht fehlen. Passend ist ihm unter den von Babylon eroberten Reichen der Platz angewiesen.

9. Dieser Cyklus hat eine bedeutsame Einleitung (13, 1—14, 27) in einer Strafweissagung gegen Babylon. Dieses Reich verdient es, zweimal erwähnt und das einemal an die Spitze gestellt zu werden als der Urfeind Gottes und der furchtbarste Gegner seines Volkes. Während es aber mitten im Cyklus als individuelle Weltmacht steht, nimmt es die erste Stelle ein „als Inbegriff und Typus der gesammten gottwidrigen Macht selbst mit ihrem diabolischen Untergrunde, so daſs hier der princeps huius mundi so recht verkörpert wird".[2])

In Cap. 24 finden diese Strafprophezien einen großartigen Abschluſs. Wie die Einleitung einem Volke als Repräsentanten aller und darum gewissermaßen auch allen gegolten, so gilt auch der Epilog allen oder vielmehr der ganzen Welt. Was nämlich in der Weltgeschichte durch eine Reihe von Gottesgerichten über einzelne Völker mit dem besonderen Zwecke sich verwirklicht, faſst nun Isaias nach der gemeinsamen, allen zugrunde liegenden Idee: „Niederwerfung aller gottfeindlichen Macht" in dem Bilde eines einzigen Gerichtes über diese Macht zusammen. Die einzelnen Gerichte erscheinen als Theile des Ganzen und zugleich Vorstufen zum letzten Act des Gottesgerichtes, der an Großartigkeit alles Frühere übertrifft; dieser Abschluſs ist das „letzte Weltgericht". Der Hauptgegenstand dieses Capitels ist also das jüngste Gericht, aber nicht für sich allein, sondern als Abschluſs der durch den Lauf der Jahr-

[1]) Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, S. 192.

[2]) Knabenbauer, a. a. O.

hunderte sich hinziehenden Gerichte Gottes über seine Feinde. Eben deshalb sind Stellen, die nur auf das Weltgericht bezogen werden können, mit Zügen verwoben, die zunächst nur auf einzelne Gerichte passen, wie auch bei der Darstellung der einzelnen Gerichte der Blick des Propheten von diesen öfters auf das allgemeine Gericht hinüberschweift.[1])

10. Das Resultat dieser allgemeinen Völkergerichte wird 24, 23 angegeben: „Der Herr der Heerscharen herrscht auf dem Berge Sion und in Jerusalem und wird verherrlicht angesichts seiner Ältesten"; durch das Gericht wird die Wiederherstellung Israels und die Verherrlichung Gottes erreicht.

α) Israels Feinde, besonders aber Babylon, müssen niedergeworfen werden, damit das Reich Gottes wieder glorreich und sicher erstehen kann. Dieses ist der Gesichtspunkt, unter welchen Isaias alle seine Weissagungen gegen die Völker bringt, was er besonders ausdrückt in den Worten: Sic eveniet, ut conteram Assyrium in terra mea et in montibus meis conculcem eum, et auferetur ab eis (Israel) iugum eius et onus illius ab humeris eorum tolletur. Hoc consilium, quod cogitavi super omnem terram et haec est manus extenta super universas gentes (14, 25. 26). Diese Zweckbeziehung wird auch wiederholt bei einzelnen Weissagungen theils klar ausgesprochen, so besonders Babylon[2]) gegenüber, theils, wie z. B. in den Reden gegen Philistäa[3]), Moab[4]) und Egypten[5]), wenigstens hinlänglich angedeutet. — Das nach diesen Gerichten wiedererstehende Reich Gottes ist aber nicht mehr das alte leibliche, sondern das neue geistige Israel, das Reich des Himmels, was Daniel mit den Worten ausdrückt (2, 24): Suscitabit Deus coeli regnum .... comminuet autem et consumet universa regna haec et ipsum stabit in aeternum. Eine besondere Auszeichnung dieses Gottesreiches besteht darin, dass es sogar über dieselben Heidenvölker sich ausdehnen wird,

---

[1]) Vgl. Knabenbauer, a. a. O. S. 289—291.

[2]) Miserebitur enim Dominus Iacob et eliget adhuc de Israel (14, 1).

[3]) Et quid respondebitur nuntiis gentis? Quia Dominus fundavit Sion et in ipso sperabunt pauperes populi eius (14, 32).

[4]) Et praeparabitur in misericordia solium, et sedebit super illud in veritate in tabernaculo David iudicans et quaerens iudicium et velociter reddens, quod iustum est (16, 5).

[5]) Et erit terra Iuda Egypto in pavorem: omnis, qui illius fuerit recordatus, pavebit a facie consilii Domini, quod ipse cogitavit super eam (19, 17).

denen Juda früher unterworfen war[1]); mit anderen Worten: Die Heiden sind zur selben Seligkeit wie Israel berufen. Aber auch diese Beseligung der Heiden wird gerade durch das Gericht über sie möglich gemacht und herbeigeführt, insoferne die Heiden ebenso wie das auserwählte Volk durch die Zuchtruthe Gottes zwar der irdischen Weltherrschaft beraubt, aber auch innerlich zum Herrn bekehrt werden nach dem Grundsatze: „Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent habitatores orbis" (26, 9). Auch dieses Ziel der Gerichte findet sich bei einzelnen Prophezien wenigstens angedeutet (17, 7. 8; 18, 7; 19, 18—25).

β) Indem so der Herr die im Vertrauen auf irdische Kraft sich erhebende Weltmacht niederwirft, sein Reich aber mit unüberwindlicher Festigkeit und alle Vorstellung übersteigender Herrlichkeit an ihre Stelle setzt und so die ganze Welt auf dem Wege des scheinbaren Verderbens, nämlich auf dem des Gerichtes, zur Seligkeit führt, zeigt er sich herrlich und wunderbar in aller Augen; es verwirklicht sich der Engelgesang: „Voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit!" Das Endziel aller Werke Gottes ist erreicht. Der Darstellung dieses Endzieles sind die zwei folgenden Capitel 25 und 26 gewidmet. Die Geretteten singen Lob-, Dank- und Freudenlieder (25, 1–5; 26, 1–19), wobei wiederholt besonders die Wahrheit betont wird, dass der Herr und er allein es war, der so Wunderbares vollbracht hat. Sowohl in diesen Hymnen als in dem eigens dazu eingeschobenen Abschnitte 25, 6—12 wird auch die Seligkeit der Geretteten dargestellt. Wie nun am Schlusse der Strafprophezien einzelne Züge des Weltgerichtes hervorgehoben werden, finden sich in ähnlicher Weise auch hier vom Reiche Gottes Momente betont, die es klar machen, dass der Prophet die letzte Phase desselben, von der Auferstehung der Todten an, im Auge habe. Wenn auch 25, 6[2]) von der Mittheilung der Heilsgüter auf Erden überhaupt, speciell von der heiligen Eucharistie und von der Ausbreitung der übernatürlichen Wahrheiten, verstanden werden kann, so ist doch vorzüglich von der Seligkeit des Himmels

[1]) Adiungetur advena ad eos et adhaerebit domui Iacob. Et tenebunt eos populi et adducent eos in locum suum; et possidebit eos (scl. populos) domus Israel super terram Domini in servos et ancillas et erunt capientes eos qui se ceperant et subiicient exactores suos (14, 1. 2).

[2]) Et faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defoecatae.

und von der Anschauung Gottes die Rede; 25, 8[1]) und 26, 19[2]) handeln ausdrücklich von der Auferstehung der Todten und von der darauffolgenden Beseligung der Gerechten.

Der Prophet schließt diesen Cyklus mit der Ermahnung, das Volk solle geduldig warten, bis das Gericht vorbeigegangen ist. Darnach wird es wieder der auserlesene, vom Herrn behütete Weinberg sein (26, 20—27, 6). — So erweist sich in der Heilsgeschichte Gottes wunderbare Güte. Israel wird durch Strafgerichte gezüchtigt, damit der Götzendienst daraus vertilgt werde. Darnach wird das Volk von allen Seiten auf dem heiligen Berge Sion gesammelt; aber auch die ganze übrige Welt wird durch das Gericht erlöst (27, 7—13).

c) Die Vorbereitung auf die assyrische Bedrängnis.
(Cap. 28—35.)

11. In diesem Cyklus kehrt Isaias wieder zu seinem Volke und zu seiner Zeit zurück. Er hatte unter der Regierung des Achaz schwere Bedrängnis verkündet, welche durch Assyrien über das Haus Davids hereinbrechen werde zur Strafe für seine Anlehnung an eben diese heidnische Macht; Juda werde dadurch dem Untergange nahe gebracht, aber im Augenblicke der größten Gefahr gerettet, Assyrien aber plötzlich gedemüthigt werden. Es nahte die Zeit, in der diese Weissagung in Erfüllung gehen sollte.

Isaias hat den historischen Bericht über diese Stellung Judas in sein Buch aufgenommen (Cap. 36; 37, vgl. n. 14 f.), beginnt aber seine Darstellung erst mit dem Einfalle Sennacheribs in das Gebiet von Juda.[3]) Anderswo läßt die Bibel durch einzelne Notizen auf die Verwicklungen schließen, die der assyrischen Invasion als Ursache vorausgiengen. Ungeahntes Licht aber werfen auf dieses Ereignis die Keilinschriften, die gerade hierüber wiederholt und besonders eingehend Bericht erstatten.[4]) Darnach ist der Einfall des Sennacherib in Juda nicht ein für sich dastehendes Ereignis, sondern nur eine Scene in einem großartigen Kriegsdrama, zu dem die Eroberungspolitik der Assyrer und der von den umliegenden Völkern geleistete Widerstand die Veranlassung gaben.

---

[1]) Praecipitabit mortem in sempiternum et auferet Dominus lacrimam ab omni facie, et opprobrium populi sui auferet de universa terra; quia Dominus locutus est.

[2]) Vivent mortui tui, interfecti mei resurgent: Expergiscimini et laudate, qui habitatis in pulvere, quia ros lucis ros tuus et terram gigantum detrahes in ruinam.

[3]) Über die Zeitbestimmung: „Es geschah im 14. Regierungsjahre des Königs Ezechias“ (36, 1) vgl. n. 15.

[4]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 285 ff., 338 ff. Himpel, Der geschichtliche Abschnitt Jes. 36—39 2c. „Theol. Quartalschrift“ 1883, S. 583 ff. Vigouroux, IV., S. 160 ff.

Der Knoten wurde in Chaldäa geschürzt, wo bereits unter Tiglath-Pilesar (745—728) Marduk-habal-iddina, der Sohn des Jakin und König des Meeres, d. h. Südchaldäas, der Merodach-Baladan[1]) der Bibel, wenngleich ohne Erfolg gegen die Assyrer sich erhoben hatte; er muſste 731 dem assyrischen Großkönige seine Huldigung leisten. Nach der Thronbesteigung Sargons (722) gelang es ihm, den Sitz der Regierung vom äußersten Süden nach Babylon zu verlegen und die Anerkennung seiner königlichen Herrschaft zu erzwingen, wozu der ptolomäische Canon stimmt, der den Μαρδοκέμπαδος 721 den Thron von Babylon besteigen läſst. Um seine Stellung zu sichern, suchte Merodach-Baladan sowohl im Osten (Elam) als im Westen (Syro-Phönizien, Palästina, Egypten) Bundesgenossen zu werben und eine ausgedehnte Coalition gegen Assyrien zustande zu bringen. In dieser Absicht schickte er Gesandtschaften an die verschiedenen Höfe, was ihm Sargon auf einer Inschrift ausdrücklich vorwirft.[2]) Zu diesen Gesandtschaften gehört wohl auch jene, die zu König Ezechias nach Jerusalem kam, vorgeblich, um ihn wegen des Wunders am Sonnenzeiger zu befragen und ihn zu seiner Genesung zu beglückwünschen (IV. Kön. 20, 12 f.; Js. 39, 12), jedenfalls aber noch mehr, um auch ihn für den Krieg gegen Ninive zu gewinnen. Die biblische Mittheilung hierüber berechtigt zum Schlusse, daſs Ezechias den Gesandten eine zusagende Antwort gegeben und wohl, um ihr Nachdruck zu verleihen, ihnen seine Schätze und Waffenvorräthe gezeigt habe. Wie früher dem Bündnisse mit Assyrien, trat jetzt Isaias einem solchen mit Babylon energisch entgegen, wie es scheint, mit dem Erfolge, daſs Ezechias von der Ausführung der gegebenen Zusage abstand. Dieses Ereignis fällt beiläufig ins Jahr 714—713. Sargon kam seinen Feinden zuvor, wandte seine siegreichen Waffen gegen Westen, eroberte Philistäa, zwang Moab und Edom zur Unterwerfung und brachte auch den Egyptern eine Niederlage bei. Dann kehrte er sich gegen Merodach-Baladan und nahm Babylon ein, von welcher Zeit an (709) er als König dieser Stadt erscheint, der Ἀρκέανος des ptolomäischen Canons. Die Ermordung Sargons (705) und die darauffolgenden Wirren waren das Signal zu einer neuen allgemeinen Erhebung. Während im Süden mit ungeschwächter Thatkraft Merodach-Baladan gegen Sargons Nachfolger, Sennacherib (705—681), auftrat, waren die syro-phönizischen Fürsten darauf bedacht, das mächtige, schon seit jeher

[1]) Der Name Berodach (IV. Reg. 20, 12) ist offenbar nur corrumpiert. Obwohl der Merodach der Inschriften Sohn des Jakin, der der Bibel aber Sohn des Baladan heißt, darf man da weder auf zwei verschiedene Personen desselben Namens, noch auf ein Textverderbnis schließen. Denn solche Bezeichnungen, wie: Sohn des Jakin, von Herrschern gebraucht, sollen diese nicht als wirkliche Söhne der als Väter genannten Persönlichkeiten, sondern lediglich als Beherrscher der nach den Gründern der Dynastie benannten Herrschaftsgebiete vorführen. Ebenso sollte Merodach durch die Bezeichnung „Sohn des Jakin" als Mitglied des über Bit-Jakin herrschenden Fürstengeschlechtes bezeichnet werden, woneben derselbe als leiblichen Vater den Träger eines ganz anderen Namens haben konnte. In unserem Falle hieß sehr wahrscheinlich der Sohn wie der Vater, wonach das zweite Baladan eine im Assyrischen gar nicht ungewöhnliche Verkürzung des unmittelbar vorangehenden vollen Namens ist.

[2]) Vgl. Himpel, a. a. O. S. 610 ff.

um die Weltherrschaft mit Assur rivalisierende Egypten, wo der thatkräftige Äthiopier Tirhaka (vgl. Is. 39, 9) die Herrschaft an sich gerissen hatte, in die Coalition hineinzuziehen. Auch am Hofe des Ezechias war eine egyptische Partei unermüdlich thätig, den König zur Theilnahme an der Erhebung zu bewegen. Wohl unter dem Einflusse dieser Hofpartei fiel Ezechias von Assyrien ab, indem er den bisher geleisteten Tribut verweigerte und die unter assyrischem Schutze stehenden Lande mit Krieg überzog (IV. Kön. 18, 7. 8). Dadurch war ein Zug des Sennacherib gegen Westen zur Nothwendigkeit gemacht; sobald er Babylon und Medien niedergeworfen hatte, zögerte er auch nicht mehr, seine Waffen dorthin zu kehren. Bei der Wichtigkeit Judas als Vermittlungspunktes zwischen Assyrien und Egypten, sowie bei der Stellungnahme des Ezechias verstand es sich von selbst, dass die Besiegung dieses Königs ganz besonders geplant war. Dieser Krieg fällt in das Jahr 701.

So gerieth Juda in eine ähnliche, ja noch gefährlichere Lage als zur Zeit des Achaz; — es wurde auch ebenso wie damals vor die Entscheidung hingestellt, ob es entweder gläubig auf den Herrn vertrauen oder aber wiederum an die Heiden sich anlehnen und bei diesen Hilfe suchen wollte; an das erste war die Rettung, an das Bündnis mit den Heiden der Untergang geknüpft.

12. Im Plane Gottes war aber bereits der glückliche Ausgang des Krieges bestimmt (vgl. 8, 8—10; 33. 34); dem Isaias war die Aufgabe überwiesen, Israel auf die Bedrängnis vorzubereiten und jenes Verhalten hervorzurufen, durch das von Seite des Volkes und des Königs der glückliche Ausgang bedingt war. Diese Stellungnahme des Propheten war durch die Umstände dringend geboten; denn jene mächtige Hofpartei, die den König in die Coalition der Aufständischen hineingezogen hatte, war jetzt nur umso eifriger bestrebt, das Bündnis mit Egypten herzustellen und mit Hilfe dieses Reiches der Gefahr zu begegnen. Diesem Bündnisse arbeitete nun der Prophet mit aller Kraft entgegen; und indem er es zu hintertreiben suchte, war er auf der anderen Seite bedacht, echtes Gottvertrauen als die einzige Gewähr der Rettung wachzurufen. Seiner Aufgabe suchte er durch eine Reihe von acht Reden gerecht zu werden, welche offenbar in chronologischer Reihenfolge zu vorliegendem Cyklus zusammengestellt sind. „Er entfaltet dabei erschütternde Drohungen, aber auch die innigsten Bitten, die eindringlichsten Mahnungen und glanzvollsten Schilderungen, wenn es gilt, die Begeisterung für den Herrn in den Herzen seiner Zuhörer anzufachen, den ganzen Reichthum der Prophezie und eine bewunderswerte psychologische Kunst, die, von allen Seiten auf die widerstrebenden Herzen eindringend, sie schließlich zu erobern weiß. Das ist das

eigentliche Band, das alle folgenden Reden umschlingt und sie im Dienste eines großen Planes zeigt."[1]) Schon als das Bündnis vielleicht erst geplant war, machte sich Isaias an sein Werk; er verfolgte dann dieses Allianzproject von der Ausbrütung durch alle Stadien des Reifens mit seiner vernichtenden Kritik. Solange diese Richtung der Politik erst im Entstehen begriffen war, tritt er auch mehr im allgemeinen ihr entgegen; er bekämpft ihre Grundlage, nämlich die allgemein heidnische Richtung Judas, den Geist des Unglaubens, die Frivolität der Sitten und den bis zum Spotte gegen den Herrn sich versteigenden Abfall von ihm (28, 7—12). Aber schon in der ersten Rede spielt er auf die specielle Äußerung dieser Geistesrichtung an, indem er aufdeckt, dass Juda ein „Bündnis mit dem Tode" und einen „Vertrag mit der Unterwelt" im Sinne habe und dadurch vor der flutenden Geißel sich geschützt wähne (28, 14—16). Er erklärt auch bereits, dass dieses Bündnis, wie er schon durch die Benennung andeutet, zunichte werden und den Anstiftern nur zum Schaden gereichen wird (V. 18. 19). Damit ist der eine (negative) Hauptbeweggrund angegeben, der von diesem Schritte abhalten soll: die Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit der geplanten Coalition. Im Folgenden wird dieser Gedanke immer öfter, deutlicher und eindringlicher wiederholt. Diesen Plänen der Glaubenslosen gegenüber enthüllt Gott bereits auch seinen Plan und bringt so zugleich das andere (positive) Hauptmotiv für das Vertrauen auf ihn vor, nämlich: Jerusalem wird durch gläubiges Vertrauen gerettet. Wer glaubt, soll nicht wanken (V. 16). — Der Grund aber, auf den dieses Vertrauen sich stützen soll, ist der bewährte, köstliche, auf festem Grunde gegründete Eckstein. Das heißt: Sion ist fest gegründet. „Sion wird bestehen, weil der Herr daselbst unwiderruflich einen überaus kostbaren Grund gelegt hat, auf dem ein ewiger Bau Gottes würdig sich erheben soll. Dieser in sich kostbare Grundstein ist somit Ursache des ewigen Bestandes und der unvergänglichen Herrlichkeit Sions. Aber Sion ist nur ewig und herrlich wegen der messianischen Verheißung. Diese ist also eben der kostbare Grundstein oder, concret gefasst, der Messias selbst."[2]) Um dieser Bürgschaft willen wird der Herr Sion retten. Die Rettung kommt aber nur jenen zugute, die im Glauben daran auf seine Hilfe vertrauen. Der Prophet lässt auch bereits durchblicken, dass der Herr willens sei, jedes menschliche

[1]) Knabenbauer, a. a. O. S. 327.

[2]) Knabenbauer, a. a. O. S. 335 f.

Mittel zu verschmähen und aus eigener Machtfülle ein außerordentliches, befremdendes Werk zugunsten Sions zu wirken. „Jahve wird auffahren, um zu wirken sein Werk — befremdend ist sein Werk — um zu thun seine Arbeit — seltsam ist seine Arbeit“ (V. 21).

So sind in dieser ersten Rede die Hauptbeweggründe, durch welche Israel sein Verhalten bestimmen soll, und damit zugleich die Keime niedergelegt, welche in den folgenden Reden immer mehr entfaltet werden; und zwar wird der Prophet in seinen Ermahnungen immer bestimmter und eindringlicher, in der Weissagung immer deutlicher, je mehr der Plan der egyptischen Partei seiner Verwirklichung entgegenreift.

13. In der zweiten Rede (29, 1—14) tritt er zunächst als Weissager auf, indem er vorausverkündet, dass nach Jahresfrist Jerusalem von Seite einer zahllosen Feindesmenge eine Belagerung aushalten (V. 1—5), der Plan der Feinde aber durch ein plötzliches Gottesgericht vereitelt werden wird (V. 5—8). Sowohl durch die Belagerung als durch die Befreiung wird die eingebildete Staatsklugheit der Großen von Juda gänzlich zuschanden werden. Diese bestimmte Verheißung war jedoch nicht imstande, eine Sinnesänderung hervorzubringen. Aber unbequem war den Anhängern der egyptischen Politik das Wirken des Isaias doch, und so suchten sie ihren Plan unvermerkt und in aller Stille auszuführen.

In der dritten Rede (29, 15—24) weist der Prophet jedoch darauf hin, dass er trotz aller Geheimthuerei ihren Plan wohl kenne, und dass es unvernünftig sei, Gottes Rathschluss vereiteln zu wollen (V. 15. 16); wiederum legte er mit Bestimmtheit diesen Plan vor (V. 17—24). Weil aber auch dies erfolglos und das Bündnis mit Egypten schon eine beschlossene Sache war, ja die Gesandten sich bereits unterwegs befanden, so rückt er jetzt in der vierten Rede (Cap. 30) offen heraus, nennt den noch immer verheimlichten Plan mit Namen: „Die Ihr wandelt, um nach Egypten hinabzusteigen..... Hilfe hoffend von Pharaos Stärke und Vertrauen habend auf Egyptens Schatten“ (V. 2), er zeigt sich sogar besser unterrichtet, als die Hofpartei in Jerusalem selbst war, indem er angibt, wie weit die nach Egypten geschickte Gesandtschaft bereits gekommen sei. Ebenso bestimmt erklärt er aber wiederum, dass dieses Bündnis Juda nichts nützen, sondern vielmehr zur Schande gereichen werde. Denn es wird anstatt einer Stütze nur ein Riss durch die Mauer sein, der einen unverhofften Zusammenbruch herbeiführt (V. 1—7. 12—14). — Aber auch positiv wirkt er ein, indem er zum Gottvertrauen mahnt und Gottes Hilfe vorausverkündet: „Durch Umkehr und Ruhe wird Euch geholfen, in Stillsein und Vertrauen wird sein Eure Stärke“ (V. 15); „selig alle, die auf ihn (Jahve) harren“ (V. 18). Im Anschlusse daran schildert der Prophet das Heil noch weiter, welches er in Jerusalem wirken wird, sowie die seligen Folgen des Gottvertrauens, aber mit Worten, die erkennen lassen, dass sein Blick über die nächste Zukunft hinaus in die messianische Zeit hinüberschweift; sowohl der Segen des Glaubens als der Fluch des Unglaubens ziehen an seinem Geiste vorüber; zum Schlusse aber spricht er über Assur speciell den Fluch aus.

In dieser Rede hat die Gedankenentwicklung ihren Höhepunkt erreicht. Um aber desto sicherer zum Ziele zu gelangen, setzt der Prophet seine Thätigkeit in zwei weiteren Reden fort, deren erstere (Cap. 31; 32) wieder gegen die untheokratische Politik gerichtet ist und auch sonst ähnliche Gedanken enthält wie die vorausgehenden, die zweite aber (Cap. 33) sich unmittelbar gegen Assur kehrt, die Bedrängnis schildert (V. 7, ff.), welche dieses Reich über Juda heraufführt, aber auch das Gericht prophezeit, welches es dafür treffen wird (V. 1. 3—5 — a voce Angeli fugerunt populi). Sodann (V. 10) wird besonders hervorgehoben, dass der Herr und er allein das Befreiungswerk vollbringen wird („nun will ich aufstehen, nun mich emporrichten, nun mich erheben". V. 10), sowie die Seligkeit, welche auf diese Gottesthat folgen soll, angedeutet.

In Cap. 34 wird das Gericht Gottes über die sündige, von ihm abgefallene Welt geschildert, Cap. 35 der Segen, welchen gläubige Hingabe an ihn bringt. Diese Capitel sind demnach als Schluss des Cyklus den Cap. 24—27 analog. „Die Betrachtung des partiellen Gerichtes erweitert und vertieft sich zur Anschauung dessen, wovon jedes einzelne Gericht eben nur ein Vorspiel, ein Moment ist, zum Gerichte über die gesammte gottfeindliche Weltmacht. Es ist ja ohnehin der Prophezie eigen (wie überhaupt der Darstellung der heiligen Schrift), das einzelne Ereignis immer nach seinem tiefsten idealen Gehalte aufzufassen, der freilich in dem einzelnen Falle nicht voll und ganz äußerlich in die Erscheinung treten kann und soll, der aber gerade deswegen durch den Hinweis des Propheten ins Licht gestellt und von den Gläubigen als die einheitliche Grundnorm der Wege Gottes verstanden werden soll."[1]) — Wenn aber von V. 5 an Edom als der Gezüchtigte genannt wird, so erscheint dieses Volk nur als der Repräsentant aller, weil es Juda am nächsten und sein Schicksal besonders geeignet war, auf Juda Eindruck zu machen. — „Das Gericht schloss mit Öde und Verwüstung, das dem Gerichte stets zur Seite gehende Lichtbild ..... beginnt daher mit Blüte und Jubel: laetabitur deserta et invia, et exultabit solitudo et florebit quasi lilium. Der Bann des Fluches und der Strafe ist gebrochen. Die Natur selbst ist verklärt; die physischen und moralischen Übel sind gehoben, Heiligkeit herrscht, und die Erlösten des Herrn kommen nach Sion mit Jubel; ewige Freude ist über ihren Häuptern".[2])

d) Der erste historische Excurs.
(Cap. 36; 37.)

14. Diese Capitel bilden den historischen Abschluss des Cyklus, den Beweis für die Wahrheit der prophetischen Worte — alles gieng in Erfüllung, was Isaias vorausverkündet hatte — sie berichten zugleich den Erfolg seiner prophetischen Wirksamkeit in dieser Periode.

Sennacherib hatte auf seinem Zuge gegen Westen zuerst die phönizischen Städte erobert und darauf seine siegreichen Waffen gegen Edom, Moab und Philistäa gekehrt, um dann den Angriff auf Juda

[1]) Knabenbauer, a. a. O. S. 364.
[2]) Knabenbauer, a. a. O. S. 371.

und das stark befestigte Jerusalem concentrieren zu können. Zunächst eroberte und brandschatzte er das ganze Gebiet von Juda, verschob aber noch den eigentlichen Angriff auf die Hauptstadt, zog vielmehr gegen Südwesten dem aus Egypten erwarteten Hilfsheere entgegen und schlug bei Lachis [1]) sein Hauptquartier auf.

In der Bestürzung über den Erfolg der assyrischen Waffen bot Ezechias dem Großkönige seine Unterwerfung an. Sennacherib nahm zwar in Lachis den Tribut des Königs [2]) entgegen, konnte aber dadurch nicht befriedigt werden, sondern wollte um jeden Preis die Hauptstadt in seine Gewalt bringen; er beorderte deshalb ein Armeecorps mit dem Tartan (Oberfeldherrn), Rabsares (Eunuchenoberst) und Rabsaces [3]) (wahrscheinlich Rab-sack = Oberst) gegen Jerusalem ab, um Ezechias vorerst durch Drohungen zur Übergabe der Stadt zu drängen. Die von Hochmuth und Verachtung strotzende Rede des assyrischen Gesandten war eine tiefe Verdemüthigung für Ezechias, zugleich voll blasphemischen Spottes gegen Jahve, den Gott Israels. Zugleich war sie darauf berechnet, unter den Bewohnern Jerusalems für die freiwillige Übergabe Stimmung zu machen und so auch von dieser Seite her auf den königlichen Hof einen Druck auszuüben. Das Volk aber stand fest zu seinem Könige; die egyptische Hilfe jedoch blieb noch immer aus, und Ezechias konnte nun sehen, wie eitel seine Hoffnung auf Egypten war. In diesem Augenblicke höchster Gefahr fand er nur bei Isaias Trost. Mit gewohnter Zuversicht sprach der Prophet dem Könige Muth zu: Er solle sich nicht fürchten angesichts der Schmähworte des assyrischen Gesandten; Sennacherib werde unverrichteter Dinge in sein Land

---

[1]) Das heutige Umlakisch an der Hauptstraße von Jerusalem nach Gaza (III. E c).

[2]) Die Summe betrug (nach IV. König. 18, 14) 30 Talente Gold und 300 Talente Silber, nach der Angabe auf dem assyrischen Prisma jedoch 30 Talente Gold und 800 Talente Silber. „Beide Angaben, nur scheinbar mit einander in Widerspruch, sind ein glänzendes Zeugnis der gegenseitigen Unabhängigkeit und der Zuverlässigkeit beider Berichte. Denn nach dem Nachweise von Brandis (Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien, S. 98) machen 800 assyrische Talente genau 300 palästinische aus, da das schwere Talent der Hebräer und das kleine von Babylon-Assyrien genau im Verhältnisse von 8 und 3 standen und jenes $2^2/_3$ assyrische Talente enthielt. Für das Gold haben beide Berichte die gleiche Rechnung, da die Hebräer seit den Zeiten ihrer Könige dieses Metall in größeren Summen nach dem babylonischen Talent bestimmten. Die von Hiskia der bedungenen Contribution (IV. Kön. 18, 14—16, was in Is. 36 fehlt) beigefügten Geschenke sind auf dem assyrischen Prisma speciell aufgeführt“ (Himpel, S. 628 ff.).

[3]) Über diese Namen vgl. Schrader, a. a. O. S. 319 ff.

zurückkehren und dort durch das Schwert umkommen. Inzwischen hatte der Großkönig Lachis verlassen und sich an die Belagerung von Lobna (näher bei Jerusalem) gemacht. Hier erhielt er die Nachricht vom Misserfolge seiner Gesandtschaft an Ezechias, verschob aber dennoch den Angriff auf Jerusalem, trat vielmehr den Rückzug nach Eltheke an, wohl um in günstigerer Stellung (ohne Jerusalem im Rücken zu haben) die Ankunft des egyptischen Heeres abzuwarten.

Die vermeintliche Staatsklugheit der egyptischen Hofpartei sollte jetzt noch mehr zuschanden werden. Bei Eltheke lieferte Tirhaka den Assyrern eine Schlacht, wurde aber mit schweren Verlusten zurückgeschlagen. Auch den Assyrern scheint dieser Krieg große Opfer gekostet zu haben, so dass sie von einem weiteren Angriffe auf Egypten abließen. Immerhin aber konnte jetzt Sennacherib seine ganze Macht auf Jerusalem werfen, vielleicht war er schon auf dem Zuge dorthin begriffen, da erreichte ihn die rächende Hand Gottes. Der Engel des Herrn zog aus und schlug in seinem Lager 185.000 Mann; gemeint ist offenbar eine furchtbare Pest, der ein großer Theil des Heeres zum Opfer fiel. Sennacherib sah sich zu einem fluchtähnlichen Rückzuge nach Ninive genöthigt. Er regierte noch über 20 Jahre, die unter zahlreichen Feldzügen verliefen; gegen Westen kehrte er aber nicht wieder seine Waffen. Die Bibel schweigt über diese Zeit und berichtet nur noch zur vollen Bestätigung der prophetischen Worte, dass der Großkönig, als er im Tempel des Nesroch betete, von zweien seiner Söhne ermordet worden sei.

C. Des Buches Isaias zweiter Theil.

(Cap. 38—66.)

a) Historische Einleitung.

(Cap. 38; 39.)

15. Isaias beginnt seinen zweiten historischen Excurs mit dem Berichte über eine lebensgefährliche Erkrankung des Ezechias. Der König wandte sich in dieser Noth an den Herrn mit der flehentlichen Bitte um Genesung und wurde auch erhört. Er bekam von Isaias die tröstliche Versicherung, dass er nicht bloß dieser Todesgefahr entgehen, sondern noch 15 weitere Jahre regieren und auch in einer vom assyrischen Könige drohenden Bedrängnis den außerordentlichen Schutz Gottes an sich erfahren werde. Zum Zeichen für die Wahrheit dieser Prophezie gieng auf das Gebet des Isaias der Schatten des Sonnenzeigers um zehn Linien zurück. Der König verlieh nach er-

langter Genesung den Gefühlen seines Dankes und seiner Hingebung an den Herrn durch einen schwungvollen Hymnus beredten Ausdruck.

Nach diesem Ereignisse, das besonders in dem der Astrologie ergebenen Chaldäa Aufsehen erregt zu haben scheint, kam die bereits früher (n. 11) erwähnte Gesandtschaft des Merodach-Baladan an den königlichen Hof von Jerusalem. Ezechias fühlte sich durch diese Aufmerksamkeit des babylonischen Königs und die von demselben ihm gemachten Anträge sehr geschmeichelt; in gleichem Maße vergaß er seiner theokratischen Stellung, des dem Herrn schuldigen Dankes und seines eigenen Gelöbnisses, indem er sich der Anlehnung an die heidnische Macht geneigt erwies und den Gesandten in eitler Selbstüberhebung seine Schätze, Waffenvorräthe 2c. zeigte.

Auf das hin trat der Prophet Isaias mit der überraschenden Weissagung vor Ezechias, dass einst diese Schätze nach Babylon wandern und seine Nachkommen dortselbst als Eunuchen dem Könige dieser Weltstadt dienen werden. Er verkündete also zu einer Zeit, wo man von der späteren Weltherrschaft Babylons keine Ahnung haben konnte und dieses Vasallenreich der Assyrer sogar um die Gunst Judas sich bewarb, die Eroberung Jerusalems durch ebendieses Reich.

Um die Bedeutung dieses historischen Abschnittes würdigen zu können, ist die chronologische Fixierung des darin berichteten Ereignisses unerlässlich. Die Gesandtschaft des babylonischen Königs wurde zweifellos bald nach der Genesung des Ezechias abgesendet. Für diese nun lässt sich der Zeitpunkt ziemlich genau bestimmen.

α) Die Krankheit fiel in die Zeit vor der Cap. 36 erwähnten assyrischen Invasion Sennacheribs, da Isaias zugleich mit der Genesung auch die Befreiung Jerusalems aus der assyrischen Gefahr prophezeite. Auf eine spätere Invasion der Assyrer kann schon deshalb nicht angespielt sein, weil der Prophet von Sennacherib, der den Ezechias überlebte, ausdrücklich erklärt, er werde nach der Rückkehr in seine Heimat (also gewiss, ohne noch einmal zu kommen) ermordet werden (Is. 377; vgl. V. 38).

β) Dem Ezechias werden noch 15 Lebens- oder Regierungsjahre zugesichert, was mit Rücksicht auf die 29 Jahre seiner Regierung wohl heißen soll, er werde noch solange regieren, als er bereits regiert hat.

Dadurch wird die Krankheit des Ezechias in das Jahr 714, die Gesandtschaft des Merodach-Baladan in dasselbe oder folgende Jahr verlegt, wozu der weitere Umstand passt, dass um diese Zeit Merodach-Baladan noch König von Babylon war (vgl. Himpel, a. a. O. S. 595 ff.). Deshalb ist die Zeitbestimmung in diebus illis (38, 1) nicht auf das 36, 37 erzählte Ereignis zu beziehen, als ob die Krankheit des Ezechias in die Zeit der assyrischen Invasion gefallen sei. Es ist auch die Ansetzung dieser Invasion auf das 14. Regierungsjahr des Ezechias (36, 1) falsch. Wohl aber passt diese Zeitbestimmung an den Beginn des 38. Capitels („im 14. Jahre wurde Ezechias sterbenskrank u. s. w."). Wahrscheinlich stand sie im

Original auch dort, wurde aber beim Abschreiben gestrichen und an den Anfang des historischen Excurses 36, 1 gerückt. Jedenfalls haben wir es mit einem Textverderbnisse zu thun, wie deren in diesem Abschnitte überhaupt mehrere vorkommen (vgl. 38, 21. 22, welche Verse nach V. 6 einzuschieben sind, in welcher Ordnung sie auch IV. Kön. 20, 7. 8 stehen).

b) Thema und Gliederung des zweiten Theiles.

(40, 1. 2.)

16. Die mitgetheilten Ereignisse spielen nach dem Gesagten bedeutend früher als die in den zwei vorausgehenden Capiteln berichtete Invasion Sennacheribs. Diese Kreuzstellung ist nicht zufällig, sondern durch den Plan des Schriftstellers bedingt. Die Capitel 36 und 37 stehen an ihrem Platze als historischer Epilog des vorausgehenden Redecyklus (28—35); darauf folgen Cap. 38 und 39 als historische Einleitung zum zweiten Theile des Buches (Cap. 40—66). Dieses enthält nämlich eine Trostprophezie an die Exulanten in Babylon, gemäß dem göttlichen Auftrage an die Propheten, speciell an Isaias: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ (10, 1.)[1])

Die historische Voraussetzung dieser Prophezie, das Exil, war damals noch nicht vorhanden, sondern erst als ein Ereignis fernabliegender Zukunft vom Propheten geschaut. Dadurch sah dieser sich veranlasst, bei Abfassung des Buches die bestimmte Weissagung des babylonischen Exils, sowie einen kurzen Bericht über die Ereignisse, wodurch sie veranlasst wurde, dem zweiten Theile vorauszuschicken. Er hat sich dadurch ideell den Boden geschaffen, auf dem sich die Trostprophezie an die Exulanten erheben konnte.[2])

17. Isaias tröstet die Exulanten damit, dass er die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft und die Wiederherstellung der Theokratie verkündet. Er weissagt eine doppelte Befreiung, nämlich die aus dem babylonischen Exil und die Erlösung aus

---

[1]) So ist nach dem Urtext zu übersetzen, entgegen dem: „Tröste dich, tröste dich, mein Volk“ der Septuaginta und Vulgata, welche die ersten Worte der Prophezie als Mahnrede des Propheten an die Exulanten aufgefasst haben.

[2]) Dieselbe Kreuzstellung ist auch IV. Kön. 18, 13—20, 19 eingehalten, ein hinlänglicher Beweis dafür, dass der Verfasser der Königsbücher durch den historischen Excurs im prophetischen Buche beeinflusst war. Jedoch diente ihm dieser nicht als einzige Quelle, da sein Bericht Einzelheiten mittheilt, die bei Isaias fehlen. Dieser Umstand, wie auch der einerseits sehr gekürzte, andererseits detailliertere Parallelbericht (II. Paral. 32, 1. 26) weisen auf eine, allen drei Verfassern gemeinsame Quellschrift hin, die selbst wiederum sehr wahrscheinlich den Propheten Isaias als besonders interessierten Augenzeugen zum Verfasser hatte (vgl. Himpel, a. a. O. S. 590 ff.).

der Knechtschaft der Sünde und des Satans. Dem entsprechend weist er auch auf zwei Befreier hin, den Perserkönig Cyrus und den Messias, den Knecht des Herrn. Beide Personen werden sammt ihren Werken so scharf einander gegenübergestellt, dass ihre Verschiedenheit klar am Tage liegt. Während der erstere, um nur einiges zu erwähnen, als irdischer König, als Schrecken der Fürsten und Völker auftritt, Reiche vor ihm in Trümmer stürzen, ist der zweite sanft und mild; er zerstört nicht, sondern richtet auf, er ist Gegenstand nicht der Furcht, sondern heißer Sehnsucht für die ganze Menschheit; nicht durch Waffengewalt, sondern durch seine Lehre und seinen Gehorsam im schmählichen Leiden vollführt er sein Befreiungswerk. Und auch diese Befreiung ist eine ganz andere als die bloße Rückkehr nach Chanaan. Er wirft das Reich des Satans nieder und richtet auf dessen Trümmern das Reich Gottes auf mit einer Fülle geistiger, himmlischer Güter. Nicht bloß das Judenvolk, sondern die ganze Welt ist zur Theilnahme daran berufen.

Wie sehr die zwei Befreiungen demnach von Isaias selbst auseinandergehalten werden, mitunter erscheinen sie dennoch derart zusammengefasst, als wären sie ein und dieselbe That, so dass es sehr schwer hält, den Unterschied zu bestimmen. Sie stehen eben im innigsten Zusammenhange zu einander. Wie die babylonische Gefangenschaft nicht bloß eine Folge der Sünde, sondern auch ein Abbild der Knechtschaft des Satans ist, in welche die Menschheit durch die Sünde gerathen war, so ist die durch Cyrus bewerkstelligte Befreiung aus dem Exil ein Vorbild der Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus. Dadurch ist der ideale Zusammenhang der beiden Befreiungen bedingt, der umso enger ist, je zahlreicher die Vergleichungspunkte sind. Es findet aber auch eine historische Beziehung zwischen beiden Befreiungswerken statt. Die Befreiung aus dem Exil und die Rückkehr nach Chanaan sind nämlich eine Vorbedingung der Erlösung durch Christus.[1] Darum ist sie auch die Anbahnung, gleichsam der erste Schritt zur geistigen Erlösung. Beide Werke haben denselben Ausgangspunkt, nämlich die Erniedrigung Israels (durch die Gefangenschaft in Babylon einerseits, durch die Knechtschaft in den Banden der Sünde und des Satans andererseits). Beide Werke haben auch dasselbe Endziel, nämlich die Wiederherstellung der Ehre Gottes im Siege über das Heidenthum und in der Aufrichtung seines Reiches auf Erden. Das Werk des Cyrus leistet in dieser Hinsicht freilich viel weniger als die Erlösung durch den Messias, aber immerhin etwas (vgl. 41, 4. 20; 43, 20. 21; 45, 5—7. 21—25); es ist eben der erste Schritt, zugleich aber ist es das Unterpfand für die Vollendung dessen, was Cyrus begonnen hat (42, 9).

Dieser Zusammenhang beider Befreiungen tritt in der Darstellung bei Isaias sehr deutlich hervor.

[1] Vgl. § 39. n. 3.

α) Mitunter geht nämlich der Prophet ganz unvermerkt von der Schilderung der ersten Befreiung auf die zweite (von der Vorbereitung auf die Vollendung) über; die Aufrichtung des messianischen Reiches mit seiner Segensfülle erscheint gleichsam als unmittelbare Folge der Siege des Cyrus und der Rückkehr Israels nach Chanaan rc. (vgl. 41, 15—19; 45, 17).

β) Beide Befreiungen werden dann und wann frischweg wie ein Werk dargestellt, indem jene Momente an ihnen betrachtet werden, welche beiden gemeinsam sind (Gott als Urheber, Befreiung Israels als Inhalt, die freie Gnade als wirkende Ursache, Anerkennung des göttlichen Namens als Endziel). Endlich

γ) wird die Erlösung durch Christus mit Ausdrücken geschildert, welche der Befreiung aus dem Exil entnommen sind. So wird sie z. B als Zurückführung Israels nach Chanaan dargestellt. Der Weg dorthin führt durch die Wüste, das heimatliche Land wird wieder in Besitz genommen, die Städte werden aufgebaut und neu bewohnt rc. (vgl. 42, 7; 49, 8—26).

18. Mit der bloßen Verkündigung des Doppelwerkes der Erlösung Israels ist die Aufgabe, die sich Isaias gestellt, noch nicht abgeschlossen. Er verfolgt mit seiner Prophezie auch den schon im Eingange kundgegebenen praktischen Zweck, sein Volk dahin zu bringen, dass es sich auf das verkündete Heil vorbereite und dasselbe in seinem Leben auch umfange, mit einem Worte, dass es sich der angebotenen Erlösungsgnade theilhaftig mache. Dazu ist vor allem erforderlich, dass es die Weissagung mit Glauben und Vertrauen aufnehme, sodann, dass es sich der Erlösungsgnade selbst durch sittlichen Ernst würdig mache. Dem stehen aber auf der einen Seite der im grassierenden Götzendienste verkörperte Unglaube und die Sittenlosigkeit der großen Masse, auf der anderen Seite der Kleinmuth, um nicht zu sagen, die Gefahr der Verzweiflung des besseren Theiles als Hindernis entgegen. Gerade zur Zeit des Exils (die Prophezie ist zunächst an die Exulanten gerichtet) hatte Israel in dieser Hinsicht große Gefahren zu bestehen [1]); darum gibt sich Isaias auch alle Mühe, dem Unglauben der einen, der Verzagtheit der anderen und dem sittlichen Verfalle bei allen entgegenzuwirken, und zwar sowohl in eingestreuten Bemerkungen als in eigenen Abschnitten, welche diesem Zwecke zu dienen haben. — Kommt der Prophet auf solche Weise einem dringenden Bedürfnisse der Zukunft entgegen, so macht er unter einem die Weissagung auch für seine Gegenwart fruchtbar; denn die erwähnten Gefahren waren zu seiner Zeit im südlichen Reiche nicht minder groß als später im Exil, zum Theile noch größer; ist doch Juda der Gefahr des Götzendienstes wirklich erlegen. Wiederholt liegt es fast auf der Hand, dass

[1]) Vgl. § 44.

die aus der verkündeten Zukunft gezogene Nutzanwendung speciell für seine Zeitgenossen berechnet ist.

Um das anfangs ausgedrückte Ziel sicherer zu erreichen, ist fast die ganze Weissagung, besonders dort, wo Gott selbst das Wort ergreift, von einer übergroßen Zärtlichkeit durchzogen; wo sich der Prophet aber an die Unverbesserlichen wendet, läſst er die Sentenzen unerbittlicher Strafgerechtigkeit Schlag auf Schlag nach einander folgen, besonders das Ende von Abschnitten ist nicht selten durch ein hartes Drohwort gekennzeichnet (vgl. 48, 22; 50, 11; 57, 20. 21; 66, 24).

19. Durch einen solchen zweifachen Refrain: „Non est pax impiis", der am Abschlusse der ganzen Prophezie noch einmal, aber erweitert, auftritt, ist der zweite Theil in drei Redecyklen von je 9 Capiteln eingetheilt: 40—48, 49—57, 58—66. — In 40, 2 scheint der Reihenfolge nach das Thema eines jeden dieser Theile als ebensoviele Trostgründe angegeben zu sein, nämlich:

a) Completa est malitia eius: „vollendet ist die Mühsal", d. i., zu Ende ist die Gefangenschaft des Exils. Der Prophet verkündet in diesem Theile vorzüglich die Befreiung aus dem Exil durch Cyrus und die Rückkehr in das Land der Verheißung.

b) Dimissa est iniquitas illius: „gesühnt ist ihre Schuld". Es wird fast ausschließlich die zweite Befreiung verkündet, die Erlösung Israels und der ganzen Menschheit aus der Sünde durch das stellvertretende Leiden des Messias, sammt den segensreichen Folgen dieser Erlösungsthat.

c) Suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis: „sie empfängt Doppeltes aus der Hand des Herrn für alle Sündenstrafen".[1]) Dieser Theil beschäftigt sich speciell mit den durch Christus der Menschheit vermittelten Schätzen der Wahrheit und Gnade. Der Prophet schildert hier im prächtigsten Farbenspiele die zahlreichen Segnungen, deren die Menschheit theilhaftig wird, wobei er besonders hervorhebt, daſs die Heilswirkung in einer inneren Umwandlung des Menschen besteht, von Seite Gottes aber eine Gnade, d. i. ein unverdientes Geschenk seiner Liebe ist. – „Obwohl diese einzelnen Partien vielfach die Form der Ansprache haben, so ist doch leicht zu erkennen, daſs dies nur eine prophetische Einkleidung und daſs der ganze zweite Theil die geordnete Ausführung eines wohl erwogenen Planes sei."[2])

[1]) Viele Exegeten erklären diesen Verstheil von der überschweren Strafe, welche Israel für seine Sünden habe aushalten müssen.

[2]) Kaulen, Einleitung, S. 353.

c) „Vollendet ist die Mühsal."
(Cap. 40—48.)

20. Hat dieser Cyklus zwar die Befreiung aus dem Exil zu seinem Gegenstande, so doch nicht ausschließlich. — Schon die Einleitung (40, 3—11), welche die Grundgedanken des Ganzen enthält, läſst erkennen, daſs hier auch von der Erlösung durch Christus, also von der Befreiung Israels in ihrer Totalität, die Rede sei. Sowohl die Allgemeinheit und Tragweite einzelner Ausdrücke, z. B.: „Alles Fleisch wird sehen" (V. 5), der Ruf an die Städte: „Sehet, Euer Gott", das Bild des guten Hirten (V. 11), als die authentische Auslegung von V. 3. 4 bei den Evangelisten (vgl. Matth. 3, 3; Luc. 3, 4—6) sind ein klarer Beweis hiefür.

Die Gedanken der Einleitung sind: Der Herr selbst stellt sich an die Spitze seines Volkes, um es in eigener Person aus der Gefangenschaft in die Heimat zurückzuführen. Der Zug geht geraden Weges mitten durch die Wüste. Darum sorgt ein vorausziehender Herold, daſs eine ebene, gerade Straße dafür bereitet werde. Ist dies geschehen, so wird sich die Herrlichkeit des Herrn in ihrem Glanze vor der ganzen Welt offenbaren (V. 3—5). — Im Hinblicke auf die tiefe Erniedrigung Israels und die, wie es hersieht, unbesiegbare Macht der Feinde desselben muſs aber fast ein Zweifel darüber aufsteigen, ob ein solcher Umschwung der Dinge wohl in den Bereich der Möglichkeit gehört. Dem entgegen weist der Prophet auf die Ohnmacht der Menschen und die unendliche Macht und Treue Gottes hin, welche das Unterpfand dafür sind, daſs die Verheißung auch erfüllt werde (V. 6—8). Dadurch wird das Vertrauen gekräftigt, die Verkündigung nimmt einen neuen Aufschwung; der Prophet zeigt bereits mit dem Finger auf den herannahenden Zug hin, an dessen Spitze der Herr als mächtiger König und zugleich als erbarmungsvoller Hirte seines Volkes einherzieht (V. 9—11).

Diese Gedanken werden in den folgenden Reden wieder aufgenommen und weiter entwickelt.

Der Prophet beginnt zunächst damit, Glauben und Vertrauen auf den Gott, der solches verkünden und vollbringen will, durch eine großartige Schilderung seiner unendlichen Macht und Weisheit wachzurufen. So arbeitet er schon an der Schwelle dieser Weissagung dem Götzendienste und dem Kleinmuthe entgegen (40, 12—31).

21. Nach dieser Vorbereitung beginnt die Weissagung sich zu entfalten. Im ersten Abschnitte (41, 1—44, 23) hat sie beide Befreiungen, im zweiten (44, 24—48, 22) das Befreiungswerk des Cyrus allein zu ihrem Gegenstande.

α) Cyrus, der Befreier Israels (Cap. 41). — Von Gott erweckt und mit göttlicher Kraft ausgerüstet, zieht von Osten her ein

Held, unaufhaltbar seine Siegeslaufbahn verfolgend (V. 2—4). Weithin gerathen die Völker darob in Furcht und Schrecken, und im Bewusstsein eigener Ohnmacht suchen sie bei ihren Götzen Hilfe, doch vergeblich (V. 5—7). Nur Israel braucht sich nicht zu fürchten; denn dieser Held ist sein Befreier; sein Bedränger wird durch ihn zuschanden gemacht und vernichtet (V. 8—14). Ja, noch mehr, Israel selbst wird mit siegreicher Kraft ausgerüstet werden und seine Feinde niedertreten. Der Zustand des Elendes und der Erniedrigung macht neuer Seligkeit und Erhöhung Platz (V. 15. 16). Dieses aus der Befreiung durch Cyrus sich ergebende Glück des Volkes wird aber mit Worten und Bildern geschildert, die auf den ersten Blick zu erkennen geben, dass Isaias den historischen Standpunkt bereits verlassen und die messianische Zukunft ins Auge gefasst hat (V. 15—20).

β) Der Messias als Gegenbild (42, 1—12). — Auch diese Rede schildert einen Befreier und dessen Werk, aber in einer Weise, dass der Gegensatz zu Cyrus sofort in die Augen springt. Der zweite Befreier ist κατ' ἐξοχήν „der Knecht des Herrn"[1]) (servus Domini). Von Jahve gestützt, Gegenstand seines besonderen Wohlgefallens, von seinem Geiste erfüllt, vollbringt er die ihm gesetzte Aufgabe. Er ist kein Kriegsheld, sondern er vermeidet alles Aufsehen,

[1]) Der Ausdruck „Knecht Jahves" kommt im zweiten Theile des Isaias in dreifacher Bedeutung vor. Er bezeichnet 1) Gesammt-Israel, das durch seine Auserwählung zum besonderen Dienste des Herrn berufen ist und einer besonderen Fürsorge des Herrn sich erfreut. Darum heißt es 41, 8. 9: Et tu Israel, serve meus, Iacob quem elegi, semen Abrahae amici mei, in quo .... dixi tibi: Servus meus es tu, elegi te et non abieci te (cf. 44, 1. 21; 48, 20). — 2) Aber ein großer Theil des Volkes machte sich durch seinen Ungehorsam dieses Ehrentitels unwürdig. Quis coecus, nisi servus meus, et surdus, nisi ad quem nuntios misi? .... Quis coecus, nisi servus Domini? (42, 19.) Darum wird mitunter dieser Titel auf jenen Theil beschränkt, der ihn durch die That verdient, auf den guten Kern des Volkes. Ihm gelten die Worte: Noli timere serve meus Iacob, et rectissime, quem elegi (44, 2; vgl. 51, 7). — 3) Wiederholt aber wird „Knecht Jahves" ein Individuum genannt, jenes nämlich, welches in höchster Potenz das ist, was Israel als Knecht Gottes sein soll, der Messias. Dieser Knecht Jahves wird sehr scharf dem Volke Israel gegenübergestellt, selbst dort, wo auch er den Namen Israel trägt. Er hat nämlich eine bestimmte Stellung und Aufgabe in Israel; er ist der, welcher Jacob und Israel wieder zurückführt (49, 3—6), der das neue Bündnis vermittelt (V. 5. 8), die Heiden erleuchtet (V. 7), der durch seinen Gehorsam den Ungehorsam Israels sühnt (Cap. 50) und durch sein Leiden, das er an Stelle des Volkes erduldet, dieses mit Gott wieder aussöhnt. Gerade wegen dieser Stellvertretung gebürt ihm auch der Ehrentitel Israels in ganz besonderer Weise (vgl. Knabenbauer, a. a. O. S. 610 ff.).

er ist sanft und mild, wirkt im Geiste des Friedens und der Ruhe; er zerstört nicht, sondern richtet sogar das Niedergedrückte wieder auf; er befreit als Vermittler des neuen Bundes nicht bloß sein Volk Israel, sondern auch die ganze Heidenwelt. Diese Befreiung ist jedoch geistiger Natur; er bringt der ganzen Welt die wahre Religion, zerstreut durch die wahre Gotteserkenntnis das Dunkel der Unwissenheit und des Irrthums und befreit die Menschen aus der Knechtschaft der Sünde und des Satans. Beim Anblicke dieses Heiles bricht der Prophet in einen Jubelruf aus und fordert die ganze Menschheit zum Lobe des Herrn auf, welcher der Erde die geschilderte Seligkeit vermittelt. — Der in dieser Rede verheißene Befreier ist der durch Cyrus vorgebildete Messias.

γ) Nachdem der Prophet die zwei Befreiungen gesondert verkündet hat, stellt er eine Betrachtung über beide zusammen an, indem er die ihnen gemeinsamen Momente heraushebt. Dabei schenkt er freilich bald der einen, bald der anderen Befreiung mehr Aufmerksamkeit, geht von dem Typus auf den Antitypus über und von demselben wieder auf den ersteren zurück.

An die Spitze dieser Betrachtung stellt Isaias den Centralgedanken: „Gott ist der Urheber der doppelten Befreiung; sie ist ein Werk seiner Allmacht, durch welche er die Feinde seines Volkes unerbittlich niederwirft (42, 13—15), und ein Werk seiner überschwenglichen Liebe, in der er sein Volk aus dem Exil befreit und aus der Zerstreuung zusammenbringt" (42, 16; 43, 5—9). Mit diesem Gedanken ist die Erinnerung an den Zustand der doppelten Erniedrigung verbunden, aus dem der Herr sein Volk erlöst. Es ist von äußeren Feinden geknechtet (42, 22); diesen aber hat der Herr selbst Israel ausgeliefert (42, 24; 43, 28), weil es sich früher durch die Bande der Sünde fesseln ließ (42, 18—20). Aber gerade dort, wo der Prophet auf die Gott von seinem Volke trennende Scheidewand hinweist, betont er mit noch größerem Nachdrucke das innige Band, welches trotzdem Israel mit Gott verknüpft; und, als könnte er auf diese trostreiche Wahrheit nicht kräftig genug aufmerksam machen, häuft er Ausdrücke, wie: „Ich, dein Schöpfer und dein Bildner; mein bist du; dein Gott, dein Heiland bin ich" (43, 1—5), alles Ausdrücke, welche auf die eine Wahrheit zurückgehen: „Ich liebe dich." Auf dieser Liebe beruht ja das Erlösungswerk im weitesten Umfange; diese Liebe hat die Großthaten zur Befreiung Israels in der Vergangenheit gewirkt (43, 15—17), sie wird dieselben in der Zukunft — nicht erneuern, sondern weit überbieten, so dass man sich der Vergangenheit kaum mehr erinnern wird (V. 18—20). — Noch viel mehr als aus dem Inhalte der Erlösung leuchtet die Liebe Gottes zu Israel aus der Freiheit hervor, mit der er die Erlösung vollzogen hat. Sie ist ein Werk der reinsten Gnade; Israel hat sie durch nichts verdient. Nicht einmal Bitten, sondern nur Sünden giengen von seiner Seite voraus (43, 22—24). Also nur freie Liebe und in letztem Grunde die Rücksicht auf seine eigene Ehre (deleo iniquitates tuas propter me

[43, 25]) haben Gott bei der Erlösung geleitet. Insoferne es sich um die zweite (geistige) Befreiung handelt, ist dies schon in ihrem Wesen gelegen; aber gerade darin zeigt sich die Überschwenglichkeit der göttlichen Gnade, dass der Herr die Sünde, durch welche das Volk seine Strafgerechtigkeit herausfordert, von ihm hinwegtilgt und es so aus der geistigen Sclaverei befreit. Die Erleuchtung der Blinden, von der Isaias 42, 16; 43, 8, die Verherrlichung der Natur, von der er 43, 19. 20 spricht — sie ist nichts anderes als die geistige Umschaffung Israels, welche durch die Ausgießung des göttlichen Geistes bewerkstelligt wird. Israel und die ganze Welt werden sich Gott verschreiben und eine enge, unlösliche Verbindung mit ihm eingehen (44, 3—5).

δ) Nach dieser Betrachtung des Gesammterlösungswerkes wendet sich der Prophet speciell der ersten Befreiung zu und widmet ihr den zweiten Abschnitt dieses Cyklus. In einer eigenen Rede wird ähnlich wie in Cap. 41, nur mehr im Detail, das Auftreten des Cyrus geschildert. Auch hier stellt der Prophet Jahve in den Vordergrund. Jahve, der Allmächtige, ist der eigentliche Befreier, Cyrus ist nur sein Werkzeug. Der Herr hat diesen Helden gerufen und mit Macht ausgerüstet, ist vor ihm hergegangen und hat Reiche vor ihm zerstört; er hat ihm den Auftrag ertheilt, die Exulanten freizugeben, Stadt und Tempel wieder aufbauen zu lassen. Er selbst hat dies alles durch Cyrus ausgeführt (44, 24—45, 3). Von dieser heiß ersehnten Zukunft (vgl. 45, 8) richtet Isaias, ebenso wie 41, 15 ff., seinen Blick in die messianische Zeit und verkündet gleichsam als Folge der ersten Befreiung die Herrlichkeit des messianischen Reiches und die damit gegebene Verherrlichung Gottes. Der Eintritt der Heiden in dasselbe ist ja nichts anderes als die allgemeine Anerkennung des göttlichen Namens (45, 14—17).

ε) Soll dies geschehen, so muss Babylon früher gestürzt werden. — Babylons Sturz ist der Gegenstand der zwei folgenden Reden, von denen die erste (Cap. 46) mit der Besiegung der babylonischen Götter, die zweite (Cap. 47) mit dem Falle Babylons[1]) selbst sich beschäftigt. Damit ist der Gedankengang des ersten Cyklus geschlossen, und es folgt nur noch (Cap. 48) als Epilog eine Mahnrede an das Volk.

22. Die praktische Seite des ersten Cyklus. — In diesem ersten Cyklus läſst Isaias nie das praktische Ziel aus dem Auge; immer ist er darauf bedacht, die Verkündigung der Zukunft demselben dienstbar zu machen. Vor allem liegt ihm daran, den Glauben an die Gottheit Jahves wachzurufen und zu stärken. Als den klarsten Beweis dafür, dass Jahve der einzig wahre Gott sei, stellt er gerade das von ihm verkündete Befreiungswerk hin. Aus diesem Glauben ergibt sich dann von selbst die weitere Folgerung, dass Israel den Götzendienst aufgeben (46, 5. 8), Jahve als Gott anerkennen und sich ihm hingeben soll.

Der Beweisgang ist folgender: Jahve hat durch seine Propheten das Werk der Befreiung vorausverkündet; es ist auch eingetreten und hat so für die Wahrheit der Prophezie die Bestätigung geliefert. Dadurch hat sich Jahve als

[1]) Vgl. § 39. n. 9.

allwissend, also als wahrer Gott erwiesen. Die heidnischen Götter sind trotz wiederholter Aufforderung von Seite Gottes nicht imstande gewesen, etwas Ähnliches zu prophezeien; sie haben es überhaupt nicht einmal zum Reden gebracht (41, 21—29). Aber nicht bloß verkündet hat der Herr dieses Werk, er hat es auch in eigener Kraft vollbracht und sich dadurch als allmächtig, d. i. wiederum als Gott, erwiesen; die heidnischen Götter sind aber nicht imstande, etwas Ähnliches oder überhaupt etwas zu thun. So haben sie durch ihr gänzliches Unvermögen selbst den Beweis geliefert, dass sie nichts seien. Daraus ergibt sich von selbst, dass „verabscheuungswürdig ist, wer sie erwählt" (41, 24). — Auf dieses Beweisverfahren legt der Prophet ein solches Gewicht, dass er die Rede Cap. 41 sogar in die Form eines Rechtsstreites zwischen Gott und den heidnischen Göttern einkleidet (vgl. 41, 1. 21—29), in welchem der Hinweis auf Gottes Werk und dessen Vorausverkündigung gleichsam nur als Mittel dienen müssen, um das angegebene Resultat zu erzielen. Er stellt sich in der Weissagung zugleich auf den Standpunkt der Erfüllung, um von dieser aus zu argumentieren. — Die dabei nachgewiesene Nichtigkeit der heidnischen Götter bekräftigt Isaias noch dadurch, dass er 44, 9—22 die Thorheit des Götzendienstes mit beißender Satire geißelt und gerade an dem 46, 1. 2 verkündeten Sturze der babylonischen Götter deren Ohnmacht gegenüber der Allmacht Jahves schildert (46, 5—7). Nöthigt er in solcher Weise seine Leser zur Annahme der Schlussfolgerung: „Nur Jahve ist wahrer Gott", so erhöht er die Eindringlichkeit seiner Beweisführung noch dadurch, dass er vom Anfange bis zum Ende die Person Jahves als den eigentlichen Urheber in den Vordergrund stellt und ihm selbst die Reden in den Mund legt. Das immer wiederkehrende: „Ich hab's verkündet, ich hab's gethan, ich habe gerettet" (vgl. 41, 4. 13; 43, 3 ff., 11 ff.; 45, 5 ff. ꝛc.) mit der emphatischen Erklärung: „Damit man vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange erkenne, dass außer mir keiner ist" (45, 6), soll gleichsam den Leser gar nicht aus dem Gedanken kommen lassen: „Jahve, und nur er ist wahrer Gott."

Hat Israel Jahve als wahren Gott erkannt, so soll es auch bis zum Gehorsame gegen ihn vorwärts schreiten; darum die wiederholte Mahnung: „Höre mich!" (46, 3. 12; 48, 1. 12 ꝛc.) Gegen Ende des Cyklus weist der Prophet auf den Segen hin, den der Gehorsam gegen Gott dem Volke bringt (48, 18). Isaias geht vorderhand auf den Inhalt des göttlichen Willens nicht näher ein; nur eines verlangt er von den Israeliten: Hat er ihnen die Befreiung aus Babylon als Gegenstand heißer Sehnsucht verkündet, so sollen sie, wenn diese Weissagung sich erfüllt, in voller Wertschätzung die Erlösungsgnade benützen und Babylon verlassen. „Ziehet aus von Babylon, fliehet fort von den Chaldäern!" (48, 20.) Dadurch machen sie sich würdig, jener Erlösung theilhaftig zu werden, von welcher die Befreiung aus der Gefangenschaft nur ein mattes Vorbild ist.

d) „Gesühnt ist ihre Schuld."

(Cap. 49—57.)

23. Der zweite Redecyklus steht im engsten Anschlusse an 42, 1—12. Der Parallelismus mit dieser Rede, darum auch die Identität der beiderseits auftretenden Hauptpersonen, sowie des Werkes, das sie vollbringen, ist ganz evident. Was 42, 1 ff. mehr im allgemeinen

angekündigt wurde, wird hier im einzelnen nach allen Seiten hin ausgeführt; es ist das Befreiungswerk des Messias oder die Erlösung der Menschheit aus der Knechtschaft der Sünde. Zwei Gedanken sind es insbesondere, welche dabei entwickelt werden: 1) Es wird der Weg bezeichnet, auf dem die Erlösung erreicht wird; sie vollzieht sich im stellvertretenden Leiden und Sterben des Messias; 2) es werden die Früchte dieses Erlösungswerkes verkündet. Dies ist der Gegenstand der ersten vier Reden (Cap. 49; 50; 51, 1—52, 12; 52, 13—53, 12; 54). — Die zwei folgenden Reden (55; 56; 57) sind mehr praktischen Inhaltes und suchen die vorhergehenden Prophezien für Israel nutzbar zu machen. Der bei Isaias gebräuchlichen Darstellung entsprechend, ist Cap. 49 eine Art Einleitung in den ganzen Cyklus und enthält bereits sämmtliche Gedanken desselben wie im Keime eingeschlossen. In V. 1—13 wird nämlich der leidende Messias vorgeführt mit besonderem Hinweise auf sein inniges Verhältnis zu Gott, zugleich aber auch schon der herrliche Erfolg angedeutet, mit dem seine mühevolle Arbeit gekrönt werden soll; V. 14—26 wird sodann die Hauptfrucht, nämlich die Herrlichkeit des neuen Sion, bereits einlässlicher dargelegt.

24. α) Die Idee des leidenden Messias. — Der erste Ansatz hiefür findet sich schon im Prolog. „Er wird nicht verzagt, noch entmuthiget, bis er gründet auf Erden das Recht“ (42, 4). Das Werk des Messias kostet also Mühe und Arbeit, die wegen scheinbarer Erfolglosigkeit entmuthigen könnte; er hält aber aus, bis es vollbracht ist. — In Cap. 49 wird diese Sprache schon deutlicher. „Ins Leere habe ich mich abgemüht, umsonst und vergeblich meine Kraft vergeudet“ (V. 4). Das klingt fast, als ob das Werk des Messias von jenen, welchen es gilt, zurückgewiesen wird; er aber gibt seinen Anspruch auf den Erfolg nicht auf und stellt darum dem Herrn anheim, ihm zum Siege zu verhelfen. Noch deutlicher sind die Epitheta: „Von verächtlicher Seele, der Abscheu des Volkes, der Knecht der Tyrannen“ (V. 7). Damit ist schon ein ganz besonderer Zug im Leiden des Messias ausgedrückt, die Verachtung von Seite des Volkes. — Im folgenden Capitel tritt der Prophet bereits in das Heiligthum der Erlösung ein, indem er hier nicht bloß das Leiden schon mehr im einzelnen schildert, sondern auch den stellvertretenden Charakter desselben andeutet. Der Messias zeigt nämlich in dieser Rede, wie er die Rettung Israels bewerkstelligt. Dem Ungehorsame des Volkes (V. 1. 2) setzt er seinen Gehorsam entgegen (V. 4 ff.); er bethätigt ihn durch Lehren und Leiden. Willig und muthig nimmt er das schmerzliche und schimpfliche Leiden auf sich; er weicht nicht zurück, seinen Leib gibt er hin den Schlagenden, seine Wangen den Raufenden, sein Antlitz wendet er nicht ab von Beschimpfungen und Speichel. Voll Siegeszuversicht macht er sein Antlitz wie zu kaltem, gefühllosem Fels; ja, er fordert sogar seine Gegner auf, heranzutreten und an ihm ihre Wuth auszulassen; freilich werden sie zerrieben werden wie ein Kleid, die Motte wird sie verzehren (V. 7—9). — In der

nächsten Rede (52, 13—53, 12) erreicht endlich die Schilderung des Leidens sowohl an Klarheit als Ausführlichkeit ihren Höhepunkt. Nach der kurzen Einleitung (52, 13. 14), in welcher die tiefe Demüthigung des Messias (V. 14), seine Erhöhung (V. 13) und die Heilsvermittlung (asperget gentes multas) als die Hauptgedanken dieses Abschnittes eng an einander gerückt sind, wird 1) ausführlich geschildert, was der Messias leidet; er ist durch Schläge entstellt, ohne Schmuck und Schönheit, der Verachtete und Letzte unter den Menschen, der Mann der Schmerzen (53, 2. 3). 2) Dies leidet er zur stellvertretenden Sühnung unserer Sünden. Eigentlich hätten wir so gezüchtigt werden sollen, um unserer Sünden willen; allein der Herr hat unsere Sünden und Missethaten und darum auch die uns gebürenden Strafen ihm auferlegt: „Er ist verwundet worden unserer Frevel wegen, zermalmt wegen unserer Missethaten; die Züchtigung ist unseres Friedens wegen auf ihm, und durch seine Striemen sind wir geheilt worden“ (V. 4—6). 3) Und wie hat er das gelitten? In vollster Freiwilligkeit, Geduld und Ergebung, weil er es selbst wollte (V. 7). 4) Erst durch den Tod fand sein Leiden ein Ende: „Er ward hinweggerissen aus dem Lande der Lebendigen“ (V. 8—12). Wie diese Rede begonnen hat mit einem Hinweise auf die Frucht dieses Leidens, so schließt sie auch damit, indem darauf hingewiesen wird, dass auf diesem wundervollen Wege der Plan des Herrn, die Menschen gerecht zu machen, ausgeführt wird.

25. β) Die Frucht des Leidens. — So oft in diesem Abschnitte das Leiden des Messias zur Sprache gelangt, wird immer zugleich auf die herrlichen Früchte desselben hingewiesen, sei es, dass beide Gedanken zusammen den Gegenstand der betreffenden Rede bilden, oder dass diese Früchte als Thema für sich behandelt werden. Das erste ist der Fall 49, 5. 6. 8—26; 52, 13. 15; 53, 10—12; der Frucht des Leidens sind speciell gewidmet die Reden 51, 1—52, 12; 54. — Diese Frucht besteht 1) zunächst in der Verherrlichung des Leidenden selbst. „Ich bin verherrlicht in den Augen des Herrn“ (49, 5); „Könige stehen, und Fürsten erheben sich und verehren ihn“ (V. 7); „siehe, weise wird mein Knecht sein, er wird erhöht werden und sehr erhaben sein“ (52, 13); „Könige werden vor Staunen über ihn den Mund schließen“ (V. 15) ꝛc. — 2) Die zweite Frucht, die aus dem Leiden des Messias hervorgeht, ist die Herrlichkeit Sions, des Reiches Gottes auf Erden, durch die Erlösung des Menschengeschlechtes. Der Messias wird durch sein Leiden foedus populi sein, d. h., er stiftet den neuen Bund mit Gott, er hebt die Trennung zwischen Gott und seinem Volke auf, stellt Sion wieder her, macht die Gefangenen wieder frei, richtet das verödete Land der Verheißung wieder zur Wohnung des Volkes ein und führt die Zerstreuten aus allen Weltgegenden dahin zurück (46, 6. 8 ff.). Mit diesen Worten ist die Ausdehnung des neuen Gottesreiches gemeint. Es kennt keine Grenzen dem Raume und keine der Zeit nach. Wiederholt und in verschiedener Weise wird diese Wahrheit ausgeführt und dabei Sions Herrlichkeit, besonders durch Gegenüberstellung der früheren Zustände, geschildert (vgl. die Ausdehnung des Reiches Gottes in Cap. 49, 18—23; 54, 1—3. 15; 56, 3—8; die Dauerhaftigkeit desselben 49, 25. 26; 51, 6—11. 22. 23; 54, 4—10). Aber noch größer ist die Herrlichkeit des neuen Sion nach innen; es ist eben nicht mehr das leibliche, sondern das geistige Sion; es ist geschmückt mit den reichlichsten Gütern der Gnade. Der Ausdruck dieser Wahrheit ist jedoch in diesem Cyklus noch nicht ganz deutlich;

der Prophet spricht in überaus farbigen Bildern, die klare Darstellung läßt er auf den Schluß der Prophezie.

26. Die praktische Seite des Cyklus. — Auch in diesem Cyklus sucht der Prophet die dargelegten Wahrheiten sowohl für die Zukunft wie für seine Zeit nutzbar zu machen. Das erste, was er in seinen Lesern anstrebt, ist der Trost und die Freude ob des Inhaltes der Weissagung selbst. Was soll das zu Boden gebeugte und mit Schmach überhäufte Israel, wenn es sein künftiges Schicksal erfährt, auch anderes thun, als sich trösten und im Geiste sich wieder aufrichten?

Er überläßt es jedoch dem Leser nicht, diese praktische Folgerung selbst zu ziehen. Die Zärtlichkeit, mit welcher Gott gerade hier sein gedemüthigtes Volk anredet, die vielen Gegensätze, durch welche der Prophet mit dem Elende der Gegenwart die überschwengliche Segensfülle der Zukunft zusammenstellt (vgl. 49, 14 ff. 19. 24 ff.; 51, 3. 7. 8. 17—23; 54, 6—8 ꝛc.), die vielen Zurufe[1], mit denen er seine Weissagung unterbricht, die wiederholte ausdrückliche Aufforderung zur Freude und zum Lobe Gottes (49, 13; 51, 3; 52, 9; 54, 1 ꝛc.) verleihen der Prophezie selbst einen durchaus praktischen Charakter und nehmen das Gemüth der Leser für die vom Verfasser intendierte Stimmung gefangen.

Trostreich ist die Weissagung aber nur für den, der die durch das Leiden des Messias erwirkte Erlösungsgnade nicht verscherzt, sondern sich derselben würdig macht. Auch dieses wichtige Ziel läßt Isaias nicht aus dem Auge. Abgesehen von einzelnen schon in die ersten Reden eingestreuten Mahnungen zur Hingabe an den Herrn, sind die letzten zwei Reden ganz diesem Zwecke gewidmet.

In der ersten (Cap. 55) wird das Volk dringend eingeladen, die angebotene Heilsgnade zu ergreifen: „Alle, die Ihr dürstet, kommet zu den Wassern ... esset und kaufet, kaufet umsonst Wein und Milch!“ (V. 1—3.) Ohne Bild gesprochen: „Suchet den Herrn . . . es verlasse der Gottlose seinen Weg und der Bösewicht seine Gedanken, und er kehre zurück zum Herrn“ (V. 6. 7). Nur um der Ermahnung erneuten Nachdruck zu geben, greift der Prophet im zweiten Theile (V. 8—13) auf die Schilderung der Herrlichkeit Sions wieder zurück.

In der letzten Rede (Cap. 56; 57) nimmt die Ermahnung ihren Fortgang, geht aber mehr ins einzelne. Besonders wird hervorgehoben, dass, die Treue gegen Gott vorausgesetzt, der Fremde den Israeliten ganz gleichgestellt sei. So wird die Ermahnung zugleich eine Einladung an die Heidenvölker, in das Gottesreich einzutreten (56, 1—8). Isaias aber predigt unter seinem Volke tauben Ohren. Darum schlägt die freundliche Ermahnung in eine furchtbare Strafrede um, welche gegen die Unverbesserlichen gerichtet ist (56, 9—57, 10). Vielleicht werden dadurch die verstockten Sünder aufgerüttelt, und wird wenigstens

---

[1] Elevare, elevare, consurge Ierusalem (51, 17). Consurge, consurge, induere fortitudine tua, Sion, induere vestimentis gloriae tuae ... Excutere de pulvere, consurge, sede Ierusalem (52, 1. 2) etc.

das Bewusstsein der Sünde wachgerufen. In Voraussetzung dieser Erfolge schlägt der Prophet allmählich einen milderen Ton an, er sucht die Bekehrung gleichsam leichter zu machen und kommt so wieder zur trostreichen Verheißung: „Ich schaffe Lob der Lippen, Friede, Friede den Fernen und Nahen, spricht der Herr, und heile ihn“ (57, 11—19). Aber nur den Reumüthigen gelten diese Worte; die Unbußfertigen bleiben wie ein aufgeregtes Meer; ihnen gilt das Wort: „Für die Gottlosen ist kein Friede“ (57, 20. 21).

e) „Doppeltes empfängt Jerusalem für alle seine Sündenstrafen.“
(Cap. 58—66.)

27. Der Überschrift gemäß wird in diesem Cyklus die Vollendung des Heiles geschildert, nämlich die Überfülle der messianischen Gnadengüter, welche durch die Erlösung dem Volke zutheil wird. Der Prophet überbietet sich fast selbst in der Häufung der Bilder, um Israels Herrlichkeit und seine Segensfülle recht anschaulich darzustellen (vgl. 58, 8—14; 60—62; 65, 16—25). Wiederholt wird hervorgehoben, dass dadurch gleichsam ein überreichlicher Ersatz geboten werden soll für die Schmach, welche das Volk früher erdulden musste. Das frühere Elend sollte gleichsam doppelt aufgewogen werden.[1]) Der Prophet bleibt aber nicht bei Bildern und allgemeinen Ausdrücken stehen, er nennt die Güter mit ihren Namen und lässt so erkennen, worin denn ihr Wert und ihre Fülle bestehe. Das messianische Reich ist nicht ein Reich dieser Welt, es ist ein Reich der Gnade und Heiligkeit, und darum besteht seine Segensfülle nicht in irdischer Macht und äußerem Glanze, sondern in geistigen Gütern. So manche Bilder, die in diesem Cyklus Verwendung finden, weisen auf die geistige Natur dieses Reiches hin, besonders das immer wiederkehrende vom Lichte Israels.[2]) Wo aber das Bild verlassen wird, tritt umso deutlicher hervor, dass der verheißene Segen geistiger Natur sei: Fortschaffung der Sünde, Mittheilung der Wahrheit und

[1]) Pro eo, quod fuisti derelicta et odio habita et non erat, qui per te transiret, ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generationem et generationem (60, 15). — Pro aere afferam aurum, et pro ferro afferam argentum et pro lignis aes, et pro lapidibus ferrum (v. 17). — Propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, laetitia sempiterna erit eis (61, 7).

[2]) Erumpet quasi mane lumen tuum (58, 8). Orietur in tenebris lux tua et tenebrae tuae erunt sicut meridies (v. 10). Implebit splendoribus animam tuam (v. 11). Surge, illuminare Ierusalem quia venit lumen tuum et gloria Domini super te orta est .... Super te autem orietur Dominus, et gloria eius in te videbitur. Et ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui (60, 1—3).

Eingießung der Gnade.[1]) Der Prophet vergisst nicht darauf hinzuweisen, dass diese geistigen Güter Güter der Gnade, ein unverdientes Geschenk Gottes sind.

28. Auch dieser Cyklus hat eine praktische Tendenz, ja, seiner Stellung entsprechend, ist er in ganz hervorragender Weise praktischer Natur; er ist der Abschied des Propheten von seinem Volke, gleichsam die Peroration des zweiten Theiles und darum vor allem darauf berechnet, auf das Herz der Leser den tiefsten Eindruck zu machen und sie zu jenem festen Willensentschlusse zu bestimmen, den Isaias vom Anfange an ins Auge gefasst und stufenweise vorbereitet hatte. Schritt für Schritt war das Volk in die Tiefen der Erlösung eingeführt worden, die seiner wartende Segensfülle und damit auch die Macht, Weisheit, Liebe, Erbarmung und Treue Gottes sind jetzt vor seinen Augen aufgedeckt. Im dritten Cyklus hat die Schilderung des Glückes der Zukunft den Gipfelpunkt erreicht. Jetzt musste auch mehr denn je das Ohr des Volkes für Ermahnungen offen, sein Wille, sie zu befolgen, fest sein. Zudem hat der Prophet schon in den ersten zwei Cyklen den Glauben an die Gottheit Jahves belebt, die Pflicht, Gott zu hören und ihm zu gehorchen, eingeschärft und in der Freude die günstige Stimmung für die Aufnahme der letzten Ermahnungen erweckt. Ihr Inhalt war durch den Gegenstand des dritten Cyklus von selbst gegeben. Sind das messianische Reich und sein Segen geistiger Natur, so ist auch die Theilnahme daran eine geistige. Das Reich der Heiligkeit setzt voraus ein heiliges Volk, die Verbindung mit Gott setzt voraus Ähnlichkeit mit Gott. Israel muss mit der Sünde brechen und dadurch die Schranke forträumen, welche es vom Herrn und seiner Segensfülle trennt, es muss ebenso rein äußerlichen Cult aufgeben, dafür aber Herzensreinheit und Hingabe an Tugend pflegen.

29. Was die Anlage des Cyklus betrifft, so ist die erste Rede (Cap. 58) wiederum gleichsam eine Zusammenfassung der in der Folge entwickelten Gedanken. Mit lauter Stimme hält der Prophet über Auftrag Gottes dem Volke seine Sünden vor, weist rein äußerlichen, geistlosen Werkdienst zurück und verlangt die von Gott gewollte innere Heiligkeit, die besonders in Gerechtigkeit und Liebe gegen den Mitmenschen und in genauer Erfüllung der anderen göttlichen Vorschriften ihren

[1]) Anteibit faciem tuam iustitia tua (58, 8). Ponam visitationem tuam pacem et praepositos tuos iustitiam. Non audietur ultra iniquitas in terra tua. Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam ...... populus autem tuus omnes iusti (60, 17—21). Populus sanctus redempti a Domino (62, 12).

Ausdruck findet. Hat Israel einmal diese unerlässliche Vorbedingung erfüllt (dreimal [V. 8. 10. 14] wird der unlösbare Zusammenhang beider Glieder betont), so wird es in Hülle und Fülle der Heilsgüter theilhaftig werden, die hier mehr angedeutet, später ausführlich geschildert werden.

Auch die zweite Rede (Cap. 59) ist praktischer Natur. Wiederum wird darauf hingewiesen, dass die Sünde die Scheidewand bilde zwischen Volk und Gott (59, 2. 9). Wo aber Menschenhilfe nicht möglich war, hat der Herr selbst aus freier Gnade und aus eigener Macht eingegriffen und Hilfe geschafft, also durch sein Erlösungswerk für die sittliche Umwandlung den Grund gelegt (V. 16—21).

Die folgenden drei Reden (Cap. 60—62), welche den Kern dieses Abschnittes bilden, schildern die Herrlichkeit des neuen Sion, die Segensfülle seiner Gnadengüter, die Freude, welche dort alle Gemüther erfüllt. Während die ganze Welt in Finsternis versunken ist, erstrahlt über Jerusalem die Herrlichkeit Gottes als ein wunderbares Licht (60, 1. 2). Die Völker der ganzen Erde strömen, dadurch angezogen, der Gottesstadt zu (V. 3—9), deren früherer Glanz nur ein Schatten ist im Vergleiche zur Herrlichkeit der messianischen Zeit (V. 10—22).

In der vierten Rede (Cap. 61) tritt der Messias selbst, vom Geiste Gottes erfüllt, redend auf, um ein allgemeines Erlassjahr zu verkünden und dadurch die Trauer in Freude umzuwandeln (V. 1—4; vgl. Luc. 4, 18). Die Heiden werden Israel zu Diensten, die Israeliten aber werden Priester des wahren Gottes sein und so als ein von ihm ausgezeichnetes Geschlecht erscheinen (V. 5—9). Beim Anblicke dieser Herrlichkeit gibt der Prophet im Namen des Volkes der Freude und dem Danke gegen Gott einen kurzen Ausdruck (V. 10. 11). — Weil aber dieses Glück in der Zukunft liegt, so dringt in der fünften Rede (Cap. 62) wiederum die heiße Sehnsucht darnach durch und der Vorsatz, nicht zu rasten und zu ruhen, bis es nicht dem göttlichen Eidschwure gemäß zur Thatsache geworden ist (V. 1—9). Soll dies Israel zum Heile geschehen, so muss das Volk leiblich und geistig aus Babylon fortziehen. Mit dem schon bekannten Mahnruf an das Volk: „Ziehet fort, ziehet fort durch die Thore!“ (vgl. 57, 14) verbindet er den Befehl an die Heiden, Israel den Weg zu bereiten (vgl. 49, 9). Dann kommt der Heiland, um sein Volk zu erlösen und zu heiligen (V. 10—12).

Die folgenden zwei Reden (Cap. 63—65) sind wiederum praktischer Natur. Es gilt, gegen Schluss der Prophezie tiefen, sittlichen Ernst und besonders das innige Verlangen nach dem Erlösungswerke im Volke wachzurufen und wachzuerhalten. Hat der Prophet am Schlusse der früheren Rede auf die nahe Ankunft des Erlösers hingewiesen (62, 11), so führt er jetzt denselben wirklich vor, als Kämpfer von dem Feindeslande kommend, von dem Triumphe über seine Feinde die Merkmale des Kampfes in dem blutgetränkten Gewande tragend. Ganz allein, ohne irgend welche Hilfe, hat er diesen Kampf gekämpft (63, 1—6). Diesem Sieger soll nun Israel entgegengehen, nicht um auch von ihm zertreten, sondern um der Früchte seines Sieges theilhaftig zu werden. Wie soll es sich nun zu diesem Zwecke dem Erlöser gegenüber benehmen? Der Prophet belehrt hierüber das Volk in Form eines Gebetes, das er ihm gleichsam vorbetet. Darin ist jene Stimmung enthalten, die das Volk zur eigenen machen soll. Isaias beginnt mit dem warmen Danke gegen Gott für seine unverwüstliche Barmherzigkeit, welche er trotz der Herzenshärte Israels vom Anfange an gezeigt hat (V. 7—14). Der Dank geht

in die Bitte über, der Herr möge wiederum seinen Eifer und seine Kraft beweisen und seine Erbarmung über seinem Volke nicht zurückhalten. Dasselbe ist ja jetzt tiefer niedergedrückt als irgend einmal zuvor (V. 15—19). — In Cap. 64 nimmt diese Bitte einen neuen Aufschwung, und wird auch wiederum auf das (besonders geistige) Elend hingewiesen, in welches das Volk durch seine Schuld gerathen ist. — Die folgende Rede (Cap. 65) beginnt mit dem Hinblicke darauf, dass das Gottesreich den Heiden zugute kommen werde; denn Israel bleibt kalt gegenüber den Liebeserweisungen Gottes und taub gegenüber den Worten seiner Propheten (V. 1—7). Nur ein kleiner Theil, ein Samenkorn, wird gerettet (8—10), die große Menge jedoch verworfen werden (11—15); die aber, welche gerettet werden, erhalten unbeschreibliche Segensfülle (V. 16—25).

Die achte Rede (Cap. 66) bildet den Schluss des zweiten Theiles und des ganzen Buches; es werden darin die verschiedenen Wahrheiten, welche im Buche behandelt worden sind, wie im Brennpunkte zusammengefasst, mit besonderem Hinweise auf den endlichen Ausgang der Entwicklung des Reiches Gottes.

Vgl. Knabenbauer, Plan und Gedankengang des Isaias, „Zeitschrift für katholische Theologie" 1878, S. 650 ff., 1879, S. 18 ff., 429 ff. Zur Erklärung vgl. Schegg, Der Prophet Isaias, München 1850. Rohling, Der Prophet Isaias, Münster 1872. Neteler, Das Buch Isaias &c., Münster 1876, und besonders Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881, wo S. 31 ff. die weitere Literatur angegeben ist. Commentarius in Isaiam, Parisiis 1887. Von protestantischen Commentatoren verdienen besonders Drechsler und Delitzsch erwähnt zu werden.

D. Die Einheit des Buches Isaias.

30. Die Überschrift an der Spitze des ersten Capitels gilt nicht diesem allein, sondern, wie aus der Anführung der Könige von Juda ersichtlich ist, dem ganzen Buche. Dieses wird dadurch als einheitliches, von Isaias verfasstes Werk bezeichnet. Die jüdische und christliche Tradition haben in Übereinstimmung damit Isaias für den Verfasser des Buches, so wie es im Canon vorliegt, gehalten und speciell auch den zweiten Theil desselben dem Propheten zugeschrieben. Auf dieser Überzeugung beruht das überaus große Ansehen, welches Isaias auch als Schriftsteller von jeher genossen hat. Bereits Eccli. 48, 25 wird er der „große Prophet" genannt und V. 27 sein „großer Geist" gerühmt. Das Buch Isaias wird auch noch immer als eines der vollendetsten Schriftwerke aller Zeiten angestaunt, in welchem Erhabenheit der Gedanken, Glanz der Darstellung, Einheit des Planes, Reinheit und Adel der Sprache im schönsten Ebenmaße stehen.

Auch die moderne Kritik anerkennt die Vorzüge des Buches; aber seine literarische Einheit wird von ihr geleugnet. Insbesonders spricht sie, von einzelnen Reden des ersten Theiles abgesehen, den ganzen zweiten Theil dem Isaias ab. Dieser Theil sei das selbständige Werk eines unbekannten Verfassers, der gegen Ende des Exils in Babylon gelebt habe. Die älteren Hauptvertreter dieser Ansicht stehen auf dem Boden des Rationalismus. Demselben ist auch das am meisten betonte Argument entlehnt: Isaias konnte zu seiner Zeit weder das babylonische Exil, noch viel weniger die Befreiung aus demselben voraus wissen. Außerdem wird behauptet, dass der Verfasser ganz auf dem Boden des Exils stehe, was man von Isaias, der solange vor dem Exil gelebt hat, nicht annehmen

könne. Auch wird die Verschiedenheit beider Theile in Bezug auf Sprache und Darstellung gegen ihn ins Feld geführt. — Weitaus die meisten katholischen Exegeten aber und viele gläubige Protestanten halten daran fest, dass Isaias auch den zweiten Theil verfasst habe. Die Untersuchungen, welche infolge des aufgetauchten Widerspruches über diese Frage angestellt wurden, haben für die traditionelle Ansicht ein großes Beweismaterial geliefert[1]), aus dem wir Folgendes herausheben:

α) Der zweite Theil des Buches Isaias ist nicht gegen Ende des Exils, sondern vor dem Exil verfasst. — Dafür zeugt 1) das Werk selber. Darin wird nämlich die Befreiung aus dem Exil als ein in sehr weiter Ferne liegendes Ereignis prophezeit, dessen Eintreten eben deswegen nur vom allwissenden Gotte erkannt und behauptet werden könne. Der Verfasser kennzeichnet ferner seine Zeit wiederholt als die vorexilische, indem er besonders 56, 9 ff., 65, 6 ff. gegen Israel Vorwürfe erhebt, die im Exil gar keinen Sinn mehr hatten, zumal hier nicht undeutlich auf das Exil als noch ausständige Strafe hingewiesen wird. Dem widerspricht es nicht, dass sich der Verfasser meistens an die Exulanten wendet; die Propheten haben ja überhaupt nicht bloß für ihre Gegenwart, sondern auch für die Zukunft gewirkt; aber sinnlos wäre es gewesen, für ein Geschlecht arbeiten zu wollen, das schon der Vergangenheit angehörte. — 2) Das aus dem zweiten Theile selbst gewonnene Urtheil über die Zeit der Abfassung wird dadurch bestätigt, dass vorexilische Propheten, jedenfalls Jeremias und Sophonias, denselben bereits gekannt und benützt haben.[2]) — 3) Ein ferneres Argument bietet die Kreuzstellung der historischen Excurse, Cap. 36—39. Diese Capitel sind dem ganzen Buche organisch eingegliedert; denn nur aus ihrer Beziehung zum ersten und zweiten Theile lässt sich die Abweichung von der chronologischen Reihenfolge verstehen (vgl. n. 16). Diese vier Capitel in der gegenwärtigen Gestalt und Aufeinanderfolge sind demnach jedenfalls so alt als das ganze zweitheilige Buch. Nun hält aber der theilweise gleichlautende parallele Bericht IV. Kön. 18—20 dieselbe Reihenfolge ein. Diese lässt sich nur daraus erklären, dass der Verfasser die Erzählung aus dem prophetischen Buche Isaias der Hauptsache nach einfach herübergenommen hat. Demnach ist das Buch Isaias in seiner jetzigen Gestalt älter als die Bücher der Könige. Diese aber sind, wenn nicht von Jeremias selbst, jedenfalls nicht viel nach ihm verfasst. Waren demnach mindestens in der ersten Hälfte des Exils beide Theile ein Buch, so liegt der Grund davon nur darin, dass dieses Buch entweder thatsächlich oder wenigstens nach der damaligen Überzeugung nur einen Verfasser hatte. Auch diese Überzeugung kann kaum anders als aus der Thatsache der literarischen Einheit selbst erklärt werden. Für jeden Fall ist sie ein geeigneter Beweis dafür, dass auch der zweite Theil der vorexilischen Zeit angehört.

β) Der zweite Theil des Buches ist von Isaias selbst verfasst. Steht einmal fest, dass der zweite Theil des Buches vor dem Exil existierte und wenigstens am Beginne desselben dem anerkannten Buche des Isaias eingegliedert war, so hat der Beweis der Autorschaft des Isaias weniger Bedeutung. Denn die zwei

---

[1]) Vgl. besonders Himpel, Zeit der Abfassung von Isaias, Cap. 40—66. „Theol. Quartalschrift" 1878, S. 294 ff., 463 ff. Kaulen, Einleitung, S. 358 ff. Cornely, l. c. pag. 341 sqq. Zschokke, Historia sacra, pag. 310 sqq.

[2]) Vgl. Himpel, a. a. O. S. 475 ff.

Sätze: „Dieser Theil ist nicht vorexilisch“ und: „Er ist nicht isaianisch“ sind für die Kritik unzertrennlich. Wir fügen dennoch ein paar Argumente für die zweite Thesis an: 1) Die Annahme, dass der zweite Theil das selbständige Werk eines unbekannten Propheten sei, schließt ein literarisches Räthsel in sich. Wie soll der Verfasser eines so großartig angelegten Werkes unbekannt oder vergessen worden sein, nachdem selbst kleine Prophezien die Namen ihrer Verfasser tragen? Noch schwieriger zu begreifen ist, dass man das Werk des Unbekannten dem Buche des Isaias eingegliedert habe, zumal ja gerade nach der Kritik der Standpunkt und der Ideenkreis beider Verfasser ein so grundverschiedener ist. — 2) Solchen Schwierigkeiten gegenüber empfiehlt es sich gewiss vielmehr, bei der schon erwähnten Tradition zu bleiben, die in der heiligen Schrift selbst eine schwerwiegende Bestätigung erhält. Die Septuaginta führt das ganze Buch als Werk des Isaias an. Der Ecclesiasticus preist die Person des Propheten mit unverkennbarer Berufung auf den zweiten Theil, wenn er 48, 25—28 schreibt: Isaias . . . spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion (cf. 40, 1). Usque in sempiternum ostendit futura et abscondita antequam evenirent (cf. 41, 22 sqq. 42, 9 etc.). Im neuen Testament werden mehrmals Stellen des zweiten Theiles als Worte des Propheten Isaias citiert. — Diesen äußeren Gründen gegenüber hält die Berufung auf vorgebliche innere Gründe, welche gegen die isaianische Autorschaft sind, nicht stand. Es ist wahr, dass der Verfasser zum großen Theile auf dem Boden des Exils steht und sich in den Zustand des Exils ganz hineingelebt hat. Für den, der die Möglichkeit der Prophezie anerkennt, erscheint dies auch in der vorexilischen Zeit ganz leicht möglich. Ob eine so tiefe Versenkung in eine so ferne Zukunft Thatsache werden sollte, stand einzig bei der Vorsehung Gottes, die sich dabei nicht nach der Kurzsichtigkeit der Menschen richtet, sondern ihre oft unerforschlichen Pläne ausführt. — Da nun wirklich der zweite Theil zunächst ein Trostschreiben an die Exulanten ist, so darf uns nicht wundernehmen, sondern ist vielmehr von vorneherein zu erwarten, dass er hinsichtlich der Ideen und der Darstellung eine Verschiedenheit vom ersten Theile aufweist. Trotz dieser Verschiedenheit weisen Parallelstellen und besonders der ganze Plan des Buches den innigen Zusammenhang zwischen beiden Theilen auf.

---

§ 42.

Der Prophet Jeremias und der Untergang des Reiches Juda.

A. Das Reich Juda im letzten Jahrhunderte seines Bestandes.

1. Manasses (698—644), der Sohn und Nachfolger des Ezechias, war das gerade Gegentheil dieses frommen Königs, dafür aber seinem Großvater Achaz umso ähnlicher. Er machte den Götzendienst wieder zur Staatsreligion, entweihte den Tempel durch Aufstellung von Götzenaltären, opferte sogar eigene Kinder dem Moloch und betrieb mit Vorliebe jede Art von Wahrsagerei, Zauberei und Todtenbeschwörung, wozu noch unmenschliche Grausamkeit kam, zu

deren Befriedigung das Blut seiner Unterthanen in Strömen fließen musste. Manasses gab dadurch ein schreckliches Ärgernis und machte das Maß der Sünden Judas voll, so dass die heilige Schrift den Untergang des Reiches wiederholt als Strafe seines Lasterlebens hinstellt (IV. Kön. 33, 26). Er wurde auch persönlich dafür gestraft, nämlich durch die strenge, entehrende Haft, welche der assyrische König zu Babylon über ihn verhängte (IV. Kön. 21, 1—17; II. Paral. 33, 1—10).

In seiner Gefangenschaft bekehrte er sich jedoch zum Herrn; auch suchte er nach seiner Freilassung den früher verübten Schaden durch Frömmigkeit und Gesetzeseifer wieder gut zu machen. Er trat sogar mit Waffengewalt gegen den Götzendienst auf und stellte den gesetzlichen Cultus wieder her. In diese spätere Zeit seiner Regierung fällt auch der Bau der § 32 n. 8 erwähnten Stadtmauer (vgl. II. Paral. 33, 11—19).

Sein Sohn Amon (643—642) überbot alle seine Vorgänger an Schlechtigkeit, fiel aber schon nach zwei Jahren einer Verschwörung zum Opfer, worauf sein erst acht Jahre alter Sohn Josias (641—610) zum Könige ausgerufen wurde. „Ihm war kein König gleich vor ihm, der zurückkehrte zum Herrn von ganzem Herzen und mit aller Kraft, ganz nach dem Gesetze Mosis, und auch nach ihm stand keiner auf, der ihm ähnlich gewesen wäre" (IV. Kön. 23, 23). Dieser fromme Regent machte den letzten ernstlichen Versuch, die Theokratie durchzuführen. Im 12. Jahre seiner Regierung, erst ein Jüngling von 20 Jahren, nahm er den Kampf mit dem Götzendienste und mit dem ungesetzlichen Cultus auf und führte ihn mit Energie und Ausdauer durch. Er zerstörte überall die Götzenaltäre und Opferhöhen und ließ die Götzenpriester hinrichten. Seine Reformbestrebungen dehnte er sogar über die Reichsgrenzen nach Israel hin aus (IV. Kön. 23, 4—20; II. Paral. 34, 3—7). In sechs Jahren war das Land vom heidnischen Cultus gereinigt; nun wurde die Wiederherstellung des Tempels in Angriff genommen, bei welcher Gelegenheit der Hohepriester Helcias das Tempelexemplar des mosaischen Gesetzbuches fand.[1]) Als der König daraus die Fluchprophezien des Deuteronomiums erfuhr und die Prophetin Holda deren Erfüllung in nahe Aussicht stellte, veranstaltete er eine Bundeserneuerung und vereidete seine Unterthanen auf das Gesetz (IV. Kön. 22, 3—23, 3; II. Paral. 34, 8—33). Ein großartiges Paschafest war die nächste Frucht dieser

[1]) Vgl. § 27. n. 3. 10—20.

religiösen Erneuerung (II. Paral. 35, 1—19). So sehr dem Könige diese Reform von Herzen gieng, auf Seite des Volkes bestand sie zum größten Theile nur in äußerer Nachahmung und wurde besonders von den leitenden Kreisen gewiss nur mit Widerspruch aufgenommen. — Josias stellte sich dem egyptischen Könige Nechao II., der Syrien erobern wollte (vgl. n. 3), in der Ebene von Jezrael entgegen, fiel aber in der Schlacht bei Mageddo (610). Mit ihm war die letzte Stütze des theokratischen Lebens in Juda zusammengebrochen, und der von Isaias mühsam eingedämmte Strom des Verderbens hatte wieder freien Lauf.

Auf Josias folgte sein Sohn Joachaz (610); Nechao setzte ihn aber schon nach drei Monaten ab, erhob dessen Bruder Eliakim auf den Thron und gab ihm den Namen Joakim (609—599). Auf diesen folgten seine zwei Söhne Joachin oder Jechonias (599) und Mattanias unter dem Namen Sedecias (599—588). Alle diese thaten das Möglichste, um den religiösen und sittlichen Ruin noch zu vermehren und dadurch das göttliche Strafgericht zu beschleunigen, das endlich unter dem letzten Könige durch Nabuchodonosor über Juda hereinbrach.

2. Der Kampf um die Weltherrschaft. — Seit dem Einfalle Sennacheribs in Juda (vgl. § 41. n. 14) war die Geschichte dieses Reiches aufs innigste mit der von Assyro-Babylonien verbunden, besonders, seitdem der Jahrhunderte alte Streit um die Weltherrschaft zum Nachtheile Egyptens entschieden wurde. Ein Blick auf die gleichzeitige Geschichte dieser Weltreiche und auf die letzte Phase ihres gegenseitigen Kampfes ist darum für das richtige Verständnis der heiligen Geschichte durchaus nothwendig.

Sennacherib führte nach seinem fluchtähnlichen Rückzuge aus Juda noch mehrere Kriege gegen Elam und Babylon, die sich wiederholt zur gemeinsamen Action gegen Ninive verbanden. Das Ende dieser mit ungewöhnlicher Hartnäckigkeit geführten Kriege war die gänzliche Niederwerfung der aufrührerischen Länder und die vollständige Zerstörung Babylons. Sennacheribs Nachfolger Asarhaddon (681—669) war mehr auf die Sicherstellung als auf die Vergrößerung seines Reiches bedacht. Er ließ sogar Babylon wieder aufbauen und nahm dort mit Vorliebe seinen Aufenthalt. Trotz seiner Neigung zum Frieden sah er sich zum Kriege mit Egypten genöthigt, der diesmal die Entscheidung herbeiführte. Tirhaca hatte den aufständischen Syrern Hilfe versprochen, wurde aber dafür von den Assyrern angegriffen und besiegt; Egypten ward zur assyrischen Provinz gemacht (672). Auf der Tributliste Asarhaddons erscheint auch König Manasses von Juda. Wahrscheinlich hat dieser dem Großkönige gelegentlich seines Durchzuges nach Egypten zum Zeichen der Huldigung Geschenke dargebracht. Von einer schweren Krankheit heimgesucht, übertrug Asarhaddon die Regierung seinem Sohne Asurbanipal, dem Sardanapal der Griechen; als Vicekönig von Babylonien setzte er seinen illegitimen Sohn Samassumukin ein. Asurbanipal (669—626) war noch

mehr als sein Vorgänger auf die Künste des Friedens bedacht, aber auch für große Unternehmungen nach außen befähigt, wenn er sie auch nicht persönlich ausführte, sondern seine Statthalter und Feldherren damit betraute. Bald nach seinem Regierungsantritte suchte Tirhaca das assyrische Joch abzuschütteln, mit dem augenblicklichen Erfolge, dass er das Land bis Memphis wieder seiner Herrschaft unterwarf; er wurde aber bald darauf in entscheidender Schlacht geschlagen. Nach seinem Tode (664) machte Urdamani noch einmal den Versuch, die assyrische Herrschaft in Afrika zu brechen; aber auch er wurde bei Memphis gänzlich besiegt und bis Theben (No-Ammon) verfolgt. Die Assyrer nahmen diese Stadt und „verwüsteten sie gleich einem Sturmwind“.[1]) Auf dieses Ereignis nimmt der Prophet Nahum (3, 8) Rücksicht (vgl. § 40. n. 9. γ). Egypten ward wieder zur assyrischen Provinz (662). Aber schon nach wenigen Jahren machte der von Asurbanipal zum Könige von Sais bestellte Psammetich, der Begründer der 26. Dynastie, dem Abhängigkeitsverhältnisse ein Ende. — Auch Babylon gab dem Großkönige zu schaffen. Samassumukin empörte sich (650) und suchte die Könige des Westlandes zur Theilnahme am Aufstande zu bewegen. Nach dreijährigem Kriege wurde der Aufstand bewältigt. Im Interesse der Sicherheit übernahm Asurbanipal selbst die Regierung von Babylon (der Κινηλάδανος des ptolemäischen Canon) und wählte, wie sein Vorgänger, Babylon zeitweilig als Residenz. Dieser Aufstand bot zu der II. Paral. 33, 11 erwähnten Abführung Manasses' nach Babylon die Veranlassung. Der König von Juda war, wenn er auch vielleicht am Aufstande nicht theilgenommen hatte, doch der Mitschuld sehr verdächtig und wurde deshalb in Haft genommen. Dass er nach dem biblischen Berichte nicht nach Ninive, sondern nach Babylon geführt, sowie dass er in eiserne Ketten und Haken gelegt, dann aber wieder entlassen wurde, hat früher Zweifel an der Richtigkeit der Mittheilung erweckt. Jetzt ist die Glaubwürdigkeit des Berichtes vollauf bewiesen. Auch Nechao I. wurde nach keilschriftlichen Berichten in eisernen Ketten abgeführt und dann wieder ehrenvoll in seine frühere Herrschaft eingesetzt.[2]) — Unsterblichen Ruhm hat sich Asurbanipal durch seine Thätigkeit auf literarischem Gebiete erworben. Er hat nämlich der Wissenschaft große Aufmerksamkeit geschenkt, für die Copierung uralter, besonders auch babylonischer Schriftwerke Sorge getragen, in seinem Palast eine reichhaltige Bibliothek angelegt und dadurch die wertvollsten Schätze altbabylonischer Literatur vor dem Untergange gerettet.

3. Auf dem Gipfelpunkte seiner Macht, war Assyrien auch seinem Untergange schon nahe. Einen gewaltigen Stoß erlitt das Reich durch nomadische Horden (von Herodot Scythen genannt), die von Nordosten her einfielen. Gebrochen wurde aber die scheinbar unüberwindliche Macht dieses Weltreiches durch die Meder, die allmählich ein selbständiges Reich gebildet hatten und schon zur Zeit Asurbanipals einen erfolgreichen Vorstoß gegen Assyrien wagten. Der kühne Plan, dieses Reich sogar zu erobern, musste jedoch schon angesichts der gemeinsamen, von den Scythen drohenden Gefahr vorläufig aufgegeben werden. Als aber Cyaxares diese Feinde aufgerieben hatte, nahm er die Feindschaft mit Assyrien wieder auf. An Babylonien fand er einen willigen Bundesgenossen. Um diese Provinz vor den Scythen sicherzustellen, hatte Asuredililani, der Nachfolger Asurbanipals,

[1]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 449 ff. Vigouroux, VI., S. 225 ff.
[2]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 366 ff.

seinen tüchtigen Feldherrn Nabopolassar ihr zum Statthalter gegeben. Dieser aber vermählte seinen Sohn Nabukudurusur (Nabuchodonosor) mit Amythis, der Tochter des Cyaxares, und verband sich mit diesem zum Sturze Ninives. Die letzte Geschichte des assyrischen Reiches ist in tiefes Dunkel gehüllt.[1]) Ninive konnte nach langwieriger Belagerung erst dann erobert werden, als der Tigris in die Stadt geleitet wurde und seine Fluten die Stadtmauer einrissen. Mit dem Wasser verband sich das Feuer zur Zerstörung der Weltstadt (vgl. Nah. 1, 8; 2, 6 ff.). Ninive wurde unter seinen eigenen Trümmern begraben und verschwand auf Jahrtausende buchstäblich vom Erdboden, bis es in der Mitte des 19. Jahrhunderts durch Ausgrabungen wieder entdeckt worden ist. Dieses wichtige, von den Propheten oft vorausgesagte Ereignis fällt sehr wahrscheinlich in das Jahr **607** oder **606**. Mesopotamien und Syrien wurden zu Babylonien, das übrige zu dem medischen Reiche geschlagen.

Der Nachfolger Psammetichs, Nechao (Necho) II., verfolgte mit leichtbegreiflichem Misstrauen die Neugestaltung der Dinge im Orient. Er wollte dabei nicht leer ausgehen, sondern wenigstens Syrien, das Jahrhunderte lang eine egyptische Provinz gewesen war, erwerben. Zu diesem Zwecke unternahm er bereits **610** jenen Feldzug nach Asien, auf dem er mit Josias zusammenstieß, welcher ihm den Durchzug verwehren wollte. Nach der siegreichen Schlacht bei Mageddo betrachtete sich Nechao als Herr von Palästina und verfügte darum, ohne Zweifel im Interesse seiner Pläne, die Absetzung des Joachaz. Als bald darauf Ninive gefallen war, musste der Zusammenstoß zwischen Egypten und dem rasch aufblühenden Babylonien erfolgen. In der entscheidenden Schlacht bei Karkemisch (am Euphrat, V. Bb) wurde Nechao vom babylonischen Thronfolger Nabuchodonosor aufs Haupt geschlagen (605). Damit war die egyptische Herrschaft auf Jahrhunderte aus Asien verdrängt (vgl. IV. Kön. 24, 7), aber auch das Signal zum letzten Kampfe gegen Juda gegeben. Nabuchodonosor erkannte, wie wichtig und nothwendig es für das Gelingen seiner Pläne gegen Egypten sei, in Jerusalem zu gebieten, zumal dort eine ganze Partei mit diesem Reiche die intimsten Beziehungen pflegte. Um seinen Sieg über Nechao auszunützen, unternahm er sogleich darauf den ersten Zug gegen die Stadt. Er eroberte sie, plünderte den Tempel und führte einen Theil der Bewohner, darunter auch Daniel und seine Freunde, nach Babylon ab (**605**; erste Deportation). Den Plan, den König abzusetzen und ins Exil zu schicken, gab der Sieger auf; er begnügte sich, ihm einen schweren Tribut aufzuerlegen (vgl. Dan. 1, 1—6; IV. Kön. 24, 1; II. Paral. 36, 6. 7). Von Jerusalem zog Nabuchodonosor nach Egypten, erfuhr aber auf dem Wege den Tod seines Vaters und eilte nach Babylon zurück, um die Krone in Empfang zu nehmen.[2])

Vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien, S. 230 ff.

---

[1]) Vgl. Schrader, a. a. O. S. 358 ff.

[2]) Es ist sehr schwer, die erwähnten Ereignisse genau aufs Jahr zu fixieren, da mehrere biblische Angaben im Wortlaute differieren. Die wahrscheinlichste Annahme ist, dass Nabuchodonosor im dritten Jahre des Königs Joakim (**606**) nach dem Westen aufgebrochen ist (Dan. 1, 1), im vierten Jahre (**605**) die Schlacht bei Karkemisch gewonnen (Jerem. 46, 2) und wohl noch in demselben Jahre (wahrscheinlich vor dem Jerem. 36, 9 ff. erwähnten Ereignisse) auch Jerusalem erobert hat. Der Regierungsantritt des Nabuchodonosor fällt in das folgende

B. Die Wirksamkeit des Jeremias.

4. Jeremias, ein Priester aus Anathoth im Stamme Benjamin, wurde im 13. Jahre des Königs Josias zum prophetischen Amte berufen und übte dasselbe ununterbrochen bis nach der Zerstörung von Jerusalem aus. Sicherlich nahm er am Reformwerke des Josias regen Antheil, aber er durchschaute wohl auch am meisten das geistlose, rein äußerliche Formelwesen, mit dem sich viele, besonders die herrschende Partei, zufriedengaben. In der Folge musste er sodann Augenzeuge sein von allen Greueln, deren Schauplatz Jerusalem wurde, und endlich die Eroberung und Zerstörung der Stadt miterleben.

Bei seiner Berufung (Cap. 1) ward ihm die Aufgabe zutheil, den Kampf mit dem herrschenden Zeitgeiste aufzunehmen, sich der großen Menge des Volkes und den einflussreichen Classen, Priestern, Staatsmännern, selbst den Königen wie eine feste Mauer entgegenzustellen und dem immer reißender um sich greifenden Verderben womöglich Einhalt zu thun (V. 8—10. 17—19). Wie Isaias, so wurde auch er schon bei der Berufung von der Erfolglosigkeit seines Wirkens und im Bilde des siedenden Kessels und des Mandelstabes vom unabänderlichen Rathschlusse Gottes, Juda preiszugeben, unterrichtet; zugleich erhielt er den Auftrag, Verkünder des geschauten Unheiles zu sein (V. 11—16).

Der Aufgabe des Jeremias entspricht der tiefe, nicht selten erschütternde Ernst seiner Reden. Rüge der Sünden und Androhung der Strafe kehren darin mit einer gewissen Isotonie immer wieder (nur selten eröffnet er einen Lichtblick in die messianische Zukunft); umso unbequemer war seine Wirksamkeit allen jenen, welchen sie galt. Zeitweilig begnügte man sich mit dem Spotte über das scheinbare Ausbleiben des prophezeiten Unglückes (17, 15); aber bald wurde er mit tödlichem Hasse verfolgt, und öfters entgieng er nur mit Mühe den Anschlägen auf sein Leben. — Der Inhalt seiner Botschaft und noch viel mehr die Aufnahme derselben von Seite der maßgebenden Kreise machten auf sein überaus weiches und zartfühlendes Herz einen sehr schmerzlichen Eindruck, so dass er sich wiederholt in den bittersten Klagen über sein bedauernswertes Los ergieng (15, 10—18; 20, 7—18). In dieser Verlassenheit war das Vertrauen auf Gott seine einzige Stütze; sie war aber stark genug, um ihn zur eisernen Mauer zu machen, die jedem Angriffe widerstand (vgl. 15, 19—21). Ja, er fand noch die Kraft, das Unglück seines Volkes in symbolischer Weise mitzuleiden. Im Auftrage Gottes musste er nämlich ehelos bleiben und so der Freuden des Familienlebens und der Aussicht auf Nachkommenschaft entbehren; auch sonst sollte er von Gelegen-

Jahr, wurde aber wahrscheinlich mitunter schon vom Siege über Egypten datiert, woraus sich die Differenz zwischen Jerem. 52, 29 und IV. Kön. 25, 8 erklären lässt. In der ersten Stelle wird nämlich die letzte Eroberung Jerusalems auf das 18., in der zweiten auf das 19. Regierungsjahr Nabuchodonosors angesetzt.

heiten zur Freude, von frohen Gesellschaften, Gastgelagen u. dgl. sich ferne halten, aber auch gleichgiltig sein, wo Natur und Volkssitte die Trauer vorschrieben (15, 17; 16, 1—9).

5. In der ersten Zeit seines Wirkens (unter König Josias) war Jeremias vorherrschend Bußprediger; die Strafe verkündete er mehr in allgemeinen Ausdrücken, ließ sogar wiederholt — freilich nur für den Fall ernstlicher Umkehr — die Möglichkeit der Rettung durchschimmern. Aber es lag am Tage, dass von einer Bekehrung keine Rede sei. Darum sah er sich genöthigt, sowohl durch klare Worte als symbolische Handlungen (das verfaulte Hüftkleid [13, 1—11] und das zerbrochene Thongeschirr [Cap. 19]) die Verwerfung Judas auszusprechen. So ungerne seine einschneidenden Bußpredigten angehört wurden, offen scheint man damals gegen ihn dennoch nicht aufgetreten zu sein, es wäre denn, dass die Nachstellung von Seite seiner Mitbürger in Anathoth, die ihn veranlasste, nach Jerusalem zu übersiedeln, in diese Zeit fällt (vgl. 11, 18—23; 12, 6—9).

Eine andere Gestalt nahmen die Dinge unter dem lasterhaften Joakim, zumal jetzt der Prophet seine Weissagungen an bedeutsame Ereignisse anschloss, wodurch sie ganz von selbst an Bestimmtheit und Eindruck gewannen. Schon bald nach dem Regierungsantritte des Königs verkündete er im Tempelvorhofe vor zahlreicher Volksmenge die baldige Zerstörung des Gotteshauses. Er wurde von den Priestern und Pseudopropheten ergriffen und sollte durch ein Volksgericht zum Tode verurtheilt werden. Mit Berufung auf den Propheten Michäas gab ihn das Volk, vorzüglich auf das Bemühen des edlen Ahicam (der ein Sohn des Staatssecretärs Saphan war), wieder frei. Schlechter ergieng es einem anderen Propheten, Urias mit Namen. Dieser wurde wegen einer ähnlichen Weissagung vom Könige sogar bis nach Egypten verfolgt, dort festgenommen und in Jerusalem hingerichtet (Cap. 26). Damit war eine neue Parole ausgegeben: Die Unglücksweissagung gegen Jerusalem und den Tempel ward als Angriff auf die Ehre des Reiches, als todeswürdiges Staatsverbrechen erklärt. Jeremias ließ sich dadurch nicht einschüchtern; er trat sogar der Person des Königs entgegen, hielt diesem seinen Luxus, den Missbrauch der Amtsgewalt und die ungerechte Ausbeutung der Unterthanen vor und verkündete ihm einen ehrlosen Tod, seinem Sohne Jechonias aber die Gefangenschaft in fernem Lande (Cap. 22). — Das Jahr der Schlacht bei Karkemisch (von welcher an in Juda die Herrschaft Nabuchodonosors datiert wurde) bildete einen wichtigen

Grenzstein in der Geschichte des westlichen Asien. Die Herrschaft Nabuchodonosors war gesichert, vielleicht hatte er schon Juda durch die erste Einnahme der Hauptstadt sich tributär gemacht (vgl. n. 3), da trat Jeremias mit der entsprechenden Weissagung hervor. Er erklärte bestimmter als je, dass Juda und alle umliegenden Völker eine Beute Nabuchodonosors sein, dass die Bewohner von Juda ins Exil wandern und dort 70 Jahre verbleiben werden. Dann aber werde der Herr auch das Land der Chaldäer mit Strafgerichten heimsuchen, ja, alle Völker seinen Zornbecher trinken lassen (Cap. 25). In demselben Jahre ließ Jeremias die bisher gehaltenen Reden durch seinen Secretär Baruch zusammenstellen; im folgenden Jahre sollte sie Baruch gelegentlich einer Bußfeier, die mit Fasten begangen wurde (vielleicht in Erinnerung an die kürzlich erfolgte Eroberung Jerusalems), vor einer zahlreichen Volksmenge im Tempel vorlesen. Der Eindruck dieser Reden war niederschmetternd. Man brachte die Sache vor den König, der jetzt einen neuen Beweis seiner ruchlosen Gesinnung gab. Voll Zorn zerriss er die Buchrolle und warf sie ins Feuer; er gab auch den Befehl, Jeremias und Baruch gefänglich einzuziehen. Sie entgiengen aber unter Gottes Beistand der Gefahr, und Jeremias ließ eine neue, vermehrte Abschrift seiner Reden herstellen (Cap. 36; vgl. Cap. 30).

Joakim trug nur drei Jahre das Joch der babylonischen Oberherrlichkeit; dann warf er es ab. Nabuchodonosor war offenbar durch anderweitige Unternehmungen verhindert, persönlich gegen ihn aufzutreten; darum begnügte er sich vorläufig, durch Kriegsscharen, welche unweit von Juda in Verwendung standen, ihn zu züchtigen (IV. Kön. 24, 1. 2). Als er dann persönlich gegen die Stadt zu Felde zog, war Joakim bereits (wahrscheinlich eines unnatürlichen Todes) gestorben und sein Sohn Joachin oder Jechonias auf den Thron gekommen. Nur kurze Zeit hielt diesmal Jerusalem die Belagerung aus. Schon nach dreimonatlicher Herrschaft ergab sich der König dem Nabuchodonosor. Die vornehmen, gebildeten Kreise der Bevölkerung und der König mit ihnen wurden nach Babylon transportiert, der Tempel wieder eines Theiles seiner Schätze beraubt und Mattanias, der Oheim des Jechonias, unter dem Namen Sedecias, auf den Thron erhoben [V. 6—17] (599; zweite Deportation).

6. Der Untergang des jüdischen Staatswesens war jetzt für jeden, der seine Augen nicht absichtlich verschloss, nur mehr eine Frage der Zeit. Aber je klarer dies wurde, umsomehr verbohrte sich das Volk,

voran die führenden Kreise, in die fixe Idee der Unüberwindlichkeit des Reiches. Man klammerte sich an die falsche Auffassung von der Theokratie und von der Ewigkeit des Bundes mit Jahve an, man gab vor, Gott könne den Tempel, die Stätte seiner Wohnung, nicht preisgeben (vgl. 5, 12; 7, 4. 8. 10; 8, 7—9); falsche Propheten bestärkten noch die Blindheit des von der Hofpartei irregeführten Volkes und verkündeten sogar den baldigen Sieg der Sache Israels. Solcher Thorheit und Leidenschaft gegenüber musste Jeremias umso lauter die Wahrheit verkünden, welche der gesunde Blick und die göttliche Offenbarung ihn lehrten (vgl. Cap. 23). Juda war eigentlich schon den Chaldäern unterworfen; es konnte sich also nur darum handeln, ob es durch Anerkennung der babylonischen Oberherrlichkeit seinen Fortbestand sichern oder durch Auflehnung sich selbst den gänzlichen Untergang bereiten wollte. Jeremias trat mit Entschiedenheit für die freiwillige Unterwerfung ein.

Schon bald nach dem Regierungsantritte des Sedecias musste er hölzerne Ketten um den Hals tragen und solche durch am Hofe weilende Gesandte an die umliegenden Völker schicken zum Zeichen, dass sie alle dem Nabuchodonosor unterthan sein werden (Cap. 27). Als dann im vierten Jahre des Sedecias der Pseudoprophet Hananias den bevorstehenden Sieg Judas über Nabuchodonosor verkündete und zum Zeichen dessen die hölzernen Ketten des Jeremias zerbrach, musste er sich eine eiserne Kette um den Hals legen mit der Erklärung, dass jetzt das Joch der babylonischen Herrschaft viel drückender sein werde (Cap. 28). Aber sogar in Babylon traten falsche Propheten auf, um die bereits dort weilenden Exulanten in die trügerische Hoffnung einzuwiegen, dass das chaldäische Reich bald untergehen, Juda aber erstarken werde. Als Jeremias davon erfuhr, gab er einer Gesandtschaft des Sedecias nach Babylon ein Schreiben mit, worin er die Exulanten dringend ermahnte, dem Könige Nabuchodonosor unterthan zu bleiben und sich auf längere Zeit wohnlich einzurichten, da die Gefangenschaft 70 Jahre dauern und erst dann die Rückkehr erfolgen werde (Cap. 29). Als dann Sedecias selbst nach Babylon reiste, wahrscheinlich, um scheinbar seine Unterwerfung zu bezeugen, trug Jeremias Sorge, dass sehr verlässliche Männer wie Serajas und Baruch in seiner Gefolgschaft waren, damit die Exilierten über den wahren Stand der Dinge unterrichtet würden. Zum Troste für sie gab er auch eine Strafweissagung gegen Babylon mit, welche dort den Juden vorgelesen, dann aber, an einen Stab gebunden, in

den Euphrat geworfen werden sollte zum Zeichen des bevorstehenden Unterganges der babylonischen Weltmacht (Cap. 50; 51).

7. Die Entscheidung über das Schicksal Judas lag eigentlich beim Könige Sedecias. Dieser aber war ein willenloses Werkzeug in der Hand der Großen des Reiches (vgl. 38, 5). Obwohl nur durch die Gnade Nabuchodonosors König, hörte er doch nur auf die dem Chaldäer feindlich gesinnte Hofpartei. Die Reise nach Babylon war nur ein auf Täuschung berechnetes Scheinmanöver. In Wirklichkeit unterhandelte Sedecias mit dem Könige Hophra von Egypten (vgl. Ezech. 17, 15), und als man sich seines Beistandes sicher glaubte, wurden die Beziehungen mit Babylon abgebrochen, worauf Nabuchodonosor unverweilt mit großer Heeresmacht gegen Jerusalem heranzog (IV. Kön. 25, 1).

Damit begann für Jeremias die Zeit ärgster Prüfung. Von Tag zu Tag zeigte sich immer klarer, dass er richtig in die Zukunft geblickt hatte. Darum stieg wenigstens in den Augen des Königs sein Ansehen. Dieser wandte sich jetzt wiederholt an ihn, sowohl um über den Ausgang der Belagerung Aufschluss zu erhalten, als auch um seine Fürbitte bei Gott zu erlangen. Aber was Sedecias gerne vernommen hätte, konnte der Prophet ihm nicht mittheilen. Es war immer dieselbe Antwort: „Jerusalem wird eine Beute der Feinde werden." Ohne Umschreibung erklärte er jetzt, dass die Stadt ein Raub der Flammen sein, der König von Nabuchodonosor gefangen und mit den Einwohnern ins Exil geschickt werden wird. Als der egyptische König Hophra wirklich mit einem Entsatzheere heranrückte und infolgedessen Nabuchodonosor die Belagerung aufhob und sich etwas zurückzog, zerstörte Jeremias durch die bestimmte Erklärung, dass die Egypter das Land bald wieder verlassen werden, den letzten Hoffnungsschimmer, der die Nacht der Verzweiflung zu erhellen schien. Freiwillige Ergebung an die Babylonier sei das einzige Rettungsmittel, und wem die Rettung lieb sei, der solle nach diesem Mittel greifen und zu den Chaldäern übergehen (vgl. Cap. 21; 34; 37, 1—9). Wirklich zogen die Egypter bald wieder ab, und Jerusalem wurde neuerdings eingeschlossen. Seine Bewohner leisteten verzweifelte Gegenwehr, ihre Hoffnung war zum Fanatismus gesteigert, der sich vor allem gegen Jeremias kehrte. Als dieser während des Rückzuges der Chaldäer die Stadt verlassen hatte, um in Anathoth sein Besitzthum zu vertheilen, war er als Überläufer ergriffen, gegeißelt und in eine Kerkergrube geworfen worden, die bei längerem Verweilen sein Grab gebildet hätte. Auch von hier aus wollte

Sedecias noch einen günstigen Bescheid über die Zukunft hören, erhielt aber die Antwort: „Du wirst dem Könige von Babylon in die Hände fallen.“ Jeremias erwirkte sich zugleich eine mildere Haft und wenigstens den nothdürftigen Lebensunterhalt (Cap. 37). Bald darauf gab aber der König wieder jenen nach, welche die Hinrichtung des Jeremias forderten, und ließ ihn in eine Hungergrube werfen. Durch Vermittlung eines Eunuchen wurde er noch rechtzeitig daraus befreit und blieb fortan im Kerkervorhofe eingeschlossen. Wiederum schickte der König zu ihm, um sich einen Rath zu erbitten. Wie immer ermahnte ihn der Prophet zur freiwilligen Übergabe, aber die Menschenfurcht überwog bei Sedecias den gesunden Sinn; Gegenwehr bis aufs äußerste und darum auch der Untergang der Stadt waren beschlossene Sache (Cap. 38). Den Thatsachen wie zum Hohne kaufte der Prophet jetzt über Auftrag Gottes von seinem Vetter Hanameel einen Acker mit Einhaltung aller gerichtlichen Formalitäten. Angesichts der schon für die nächste Zeit bevorstehenden Einnahme der Stadt durch die Chaldäer kam dieser Auftrag ihm selbst wie ein Räthsel vor. Die Lösung desselben ist der einzige Lichtblick in dieser dunklen Nacht. Durch den Kauf sollte die Wahrheit symbolisiert werden, dass Chanaan nach wie vor Land des Volkes Gottes bleiben, dass demnach die Exilierten und Zerstreuten wieder in die Heimat zurückkehren werden (Cap. 32). Im Anschlusse an dieses trostreiche Symbol verkündete der Prophet in einer eigenen Rede das Glück der messianischen Zeit, die Heilung der geschlagenen Wunden, die Bekehrung des sündhaften Volkes, den Jubel der Geretteten, die Aufrichtung der davidischen Herrschaft und deren ewigen, friedlichen Bestand (Cap. 33).

8. Nicht lange darauf wurde Jerusalem nach eineinhalbjähriger Belagerung genommen; es war ausgehungert. Nabuchodonosor nahm für den Widerstand furchtbare Rache. Er ließ die Söhne des Sedecias vor den Augen des Vaters umbringen und ihn selber darauf blenden. Viele, besonders aus den besseren Ständen, wurden hingerichtet, die übrigen sammt dem Könige nach Babylon ins Exil geschickt; nur ganz arme Leute durften zurückbleiben; der Tempel wurde eingeäschert, die Stadt zerstört (588). Jeremias wurde in Freiheit gesetzt und mit Ehren behandelt. Der Großkönig ließ ihm die Wahl, nach Babylon zu ziehen oder zurückzubleiben (Cap. 39). Er zog das letztere vor und schloss sich dem edlen Godolias an (dem Sohne seines Freundes Ahicam), den Nabuchodonosor aus politischer Klugheit zum Statthalter über Juda gesetzt hatte. Dieser bot alles auf, den Zurück-

gebliebenen die Herrschaft der Chaldäer erträglich zu machen; aber nur zu bald fiel er mit seinen Anhängern einer Verschwörung zum Opfer, an deren Spitze ein gewisser Ismahel stand, den der Ammoniterkönig für dieses Verbrechen gedungen hatte. Jetzt beschlossen die Juden, sich nach Egypten zu flüchten, von dessen Könige sie noch immer Rettung hofften. Energisch, aber ohne Erfolg, trat Jeremias diesem Plane entgegen. Wieder wurde er als Feind des Volkes verklagt und sammt seinem treuen Begleiter Baruch gewaltsam entführt (40, 1—43, 7). In Egypten setzten sie das gottlose Treiben fort, weshalb der Prophet sowohl ihnen als dem Pharao den Untergang verkündete (43, 8 bis 44, 30). Dies ist die letzte biblische und überhaupt die letzte verbürgte Nachricht über Jeremias. Die jüdische und christliche Tradition halten daran fest, dass er in Egypten für seinen Beruf den Martertod erlitten hat.

C. Das Buch Jeremias.

9. Das Buch Jeremias enthält Prophezien des Jeremias und Nachrichten über seine Lebensschicksale. Die Frage, ob die Anordnung nach einem bestimmten Gesichtspunkte erfolgt sei, und nach welchem, hängt mit der anderen Frage zusammen: Welche Anordnung ist die ursprüngliche, die des hebräischen Textes, dem der heilige Hieronymus gefolgt ist, oder die der Septuaginta? In dieser nimmt nämlich der Cyklus gegen die Heidenvölker eine andere Stelle ein, er bildet nicht den letzten Theil des Buches (Cap. 46—51), sondern ist nach 25, 13 eingefügt. Ebenso stehen die einzelnen Orakel des Cyklus in anderer Reihenfolge.[1] Auch sonst weichen der hebräische und der griechische Text bedeutend von einander ab. Insbesonders ist die Septuaginta viel kürzer; verhältnismäßig selten finden sich in ihr Zusätze, die im Hebräischen fehlen.[2] In der Erklärung dieser Thatsache weichen die Gelehrten von einander ab. 1) Einige geben dem hebräischen Text den Vorzug und finden den Grund der Verschiedenheit „lediglich im Verfahren des Übersetzers“, der mit großer „Eilfertigkeit“ gearbeitet habe und durch eine falsche Auffassung von 25, 13 verleitet worden sei, die als selbständige Sammlung betrachteten Orakel gegen die Heidenvölker dort einzuschieben. Dabei wird zugegeben, dass hinwieder der hebräische Text nach Herstellung der griechischen Übersetzung Änderungen erlitten habe, von denen diese freigeblieben ist.[3] — 2) Andere geben dem griechischen Text insoferne den Vorzug, als sie die Stellung des Cyklus gegen die Heidenvölker und die Reihenfolge der einzelnen Weissagungen desselben in der Septuaginta für ursprünglich halten. Im hebräischen Text folgen die Orakel in derselben Reihenfolge, in welcher den Völkern der göttliche Zornbecher gereicht wird. Es ist viel leichter zu erklären, dass die analoge Anordnung später gewählt, als dass sie, wenn sie ursprünglich

[1] Cf. Cornely, l. c. pag. 370.

[2] Vgl. hierüber insbesondere Scholz, Der masorethische Text und die LXX. Übersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875.

[3] Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 365 f.

war, später verlassen wurde. Um aber die Verschiedenheit der Texte zu erklären, werden zwei verschiedene Recensionen des hebräischen Textes angenommen, deren eine bei der griechischen Übersetzung zugrunde gelegt worden sei.[1] — 3) Scholz zieht in seinem obenerwähnten Buche auch hinsichtlich der Reinheit des Textes die Septuaginta vor und erklärt darum die in ihr fehlenden Stellen der masorethischen Ausgabe für spätere Einschiebsel, die zuerst von den Erklärern zum Zwecke des Vortrages am Rande ihrer Exemplare notiert, dann beim Abschreiben in den Text hineingetragen und so endlich mit demselben ganz verbunden worden seien.[2])

Was nun das Princip der Anordnung betrifft, so sind wohl zum Theile, aber durchaus nicht consequent die Reden chronologisch geordnet. Der für die Anordnung maßgebende Gesichtspunkt, wenn ein solcher vorhanden war, konnte demnach nur ein sachlicher sein. Nach den einen Exegeten (die den hebräischen Text vorziehen) „ist im ganzen kein Princip für die Anordnung aufzufinden" und „kann ein leitender Gedanke in das Buch nur hineingetragen werden".[3]) Im Drange der Umstände sei der Verfasser nur auf die Sammlung des Stoffes, nicht aber auf eine bestimmte Anordnung desselben bedacht gewesen. — Andere hingegen (die sich an den griechischen Text halten) finden im Buche nicht bloß ein einheitliches Thema, sondern auch in Ausführung desselben eine schöne sachliche Ordnung.[4]) Das Thema ist die göttliche Gerechtigkeit, die sich im Gerichte bethätigt. Nach Cornely[5]) enthält das Buch drei Theile: Im ersten wird ausgeführt, dass Juda durch den Untergang gezüchtigt werden muss, weil es sich nicht bessern will (3, 6—24, 10). Der zweite Theil gibt die Anwendung desselben Grundsatzes auf die Heidenvölker (25, 1—13; 46—51; 25, 15—38). Der dritte Theil zeigt, wie die Juden bis zum letzten Augenblicke verhärtet blieben und sogar durch Verfolgung des von Gott gesandten Propheten ihre Unverbesserlichkeit bewiesen (24, 1—38, 28). 39, 1—18 ist Epilog, Cap. 40—45; 52 sind ein Anhang. — Nach Scholz[6]) besteht das Buch aus sechs Cyklen von je zehn Reden oder Erzählungen.

Das Buch Jeremias hat den gleichnamigen Propheten zum Verfasser. Jedoch hat dieser es wahrscheinlich nicht eigenhändig geschrieben, sondern sich dazu seines Freundes und Secretärs Baruch bedient. Das Buch selbst gibt dafür Zeugnis ab, dass Jeremias zweimal seine Reden dem Baruch dictiert habe (vgl. 36, 1 ff.). Wahrscheinlich wurde die zweite, 36, 22 erwähnte Sammlung dem gegenwärtigen Buche zugrunde gelegt. Für Jeremias als Verfasser zeugt auch der wiederholte Gebrauch der ersten Person, wo von ihm die Rede ist. Ohne Zweifel ist es auch eine Berufung auf das bereits vorhandene Buch, wenn Dan. 9, II., Paral. 36, 21. I., Esd. 1, 1 die Weissagung von den 70 Jahren Gefangenschaft unter dem Namen des Jeremias citiert wird. Damit stimmt auch die Tradition überein. Jedoch ist Cap. 52 sehr wahrscheinlich aus IV. Kön. herübergenommen.[7])

Vgl. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1890.

---

[1]) Cf. Cornely, l. c. pag. 367 sqq.

[2]) Vgl. Scholz, a. a. O. S. 22 ff., 48 ff., 101 ff.

[3]) Kaulen, a. a. O. S. 364.

[4]) Integri libri ordo aptaque partium dispositio (Cornely, l. c. pag. 378).

[5]) L. c. pag. 375 sqq.

[6]) A. a. O. S. 124 ff.

[7]) Cf. Cornely, l. c. pag. 394 sqq.

10. **Die Klagelieder.** — In der Vulgata stehen nach dem Buche Jeremias, gleichsam als Anhang desselben, fünf elegische Gedichte, welche den Untergang Jerusalems und des auserwählten Volkes zum Gegenstande haben. Im Griechischen werden sie θρῆνοι, im Lateinischen Lamentationes Ieremiae prophetae genannt. In der hebräischen Bibel sind sie unter den soganannten keṭûbim eingereiht und tragen vom Anfangsworte des ersten Liedes den Namen ʾekhâ (quomodo). Tief ergriffen, gibt der Verfasser meist im Namen des Volkes den Gefühlen Ausdruck, welche bei Betrachtung des Unglückes, von dem die Stadt heimgesucht wurde, in ihm rege geworden. Indem er dasselbe aufrichtig beklagt, anerkennt er zugleich, dass Israel in verdienter Weise von Gott gezüchtigt, und dass beim Ausmaße der Strafe Gottes Zorn durch seine Barmherzigkeit gemildert worden ist. Wiederholt dringt durch die düstere Stimmung ein Strahl der Hoffnung durch. Das fünfte Lied ist ein flehentliches Gebet, durch welches Gott mit Rücksicht auf das große Elend seines Volkes zur Barmherzigkeit umgestimmt werden soll. — Die Klagelieder zeichnen sich durch eine sehr regelmäßige Structur der Verse aus. Die vier ersten Lieder sind auch alphabetisch, und zwar ist im dritten Liede jeder Buchstabe durch drei aufeinanderfolgende Verse vertreten. — Der heilige Hieronymus hat nach dem Vorgange des Josephus diese Lieder auf den traurigen Zustand Judas nach dem Tode des Josias gedeutet; aber der gesammte Inhalt weist darauf hin, dass der Dichter die Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor im Auge habe. Innere und äußere Gründe zeugen für Jeremias selbst als ihren Verfasser. In den alten Übersetzungen tragen sie seinen Namen; auch die jüdische Tradition stimmt damit überein.[1])

Vgl. Schneedorfer, Klagelieder des Propheten Jeremias, Prag 1876.

11. **Das Buch Baruch.** — Auf die Klagelieder folgt in der Vulgata ein Buch, welches prophetia Baruch überschrieben ist. Es besteht aus zwei Theilen, nämlich dem sonst getrennt vorkommenden eigentlichen Buche Baruch und einem Briefe des Propheten Jeremias.[2]) Beide Theile sind nur mehr in Übersetzungen vorhanden, von denen nur die griechische aus dem hebräischen Original stammt.[3])

Das eigentliche Buch Baruch besteht ebenfalls aus zwei Theilen, nämlich: 1) aus einem Sündenbekenntnisse des exilierten Volkes (1, 15—3, 8), 2) aus einer Mahnrede des Verfassers an dasselbe (3, 9—5, 9). Das Sündenbekenntnis wurde von Baruch selbst verfasst und im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, bei einer Bußversammlung zu Babylon, in Gegenwart des Königs Jechonias vorgelesen und einer Gesandtschaft mitgegeben, welche Geld und die von Nabuchodonosor restituierten silbernen Tempelgefäße nach Jerusalem bringen sollte (vgl. 1, 1—9), wo in den Tempelruinen wieder ein Altar war aufgestellt worden. Außerdem wurde dieser Gesandtschaft noch ein Begleitschreiben mitgegeben, worin die Zurückgebliebenen ersucht werden, für das Geld Opfer darbringen zu lassen und das Sündenbekenntnis auch im Namen der Exulanten zu beten (1, 10—14).

[1]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 370 ff.

[2]) In der Septuaginta und den aus ihr geflossenen Übersetzungen stehen die Klagelieder zwischen dem Buche Baruch und dem Briefe des Jeremias. — Über den Brief des Jeremias vgl. § 44. n. 3.

[3]) Über die Texte und deren Beschaffenheit vgl. Kaulen, a. a. O. S. 373 f.

Im zweiten Theile wird zuerst erörtert, warum Jerusalem gefallen sei (vgl. 3, 10). Das Volk hat sich von der göttlichen Weisheit getrennt. Davon nimmt der Verfasser Anlass, die göttliche Weisheit nach mehreren Seiten hin zu schildern. Er geht sodann darauf über zu zeigen, was nothwendig sei, um gerettet zu werden. Israel muss sich bekehren und seinem Bundesgotte wieder gehorsam sein; dann kann es mit Zuversicht seine Rettung erwarten und wird eine neue Verherrlichung erleben. Da der erste Theil des Buches der Reuegesinnung des Volkes Ausdruck gibt, schließt sich an ihn der zweite ganz harmonisch an.

Baruch, der am Eingange des Buches als sein Verfasser angeführt wird, ist nach dem Zeugnisse der Tradition, welche der heilige Hieronymus bestätigt, der bereits erwähnte Secretär des Propheten Jeremias. (Wahrscheinlich wurde er von diesem selbst nach Babylon geschickt, um für die dortige Judengemeinde thätig zu sein. Damit stimmt überein, dass dieses Buch viele Berührungspunkte mit Jeremias aufweist). — Weil es aber im jüdischen Canon fehlt, wird von den Protestanten seine Authentie geleugnet. Es sei viel später, und zwar entweder ganz oder wenigstens theilweise griechisch verfasst worden. Vor allem steht aber ganz unzweifelhaft fest, dass der Urtext hebräisch war, da noch Origenes denselben gekannt und in seine Hexapla aufgenommen hat. Dass die Septuaginta uns nur eine Übersetzung aus dem Hebräischen bietet, beweisen auch ihre zahlreichen Hebräismen. Auch lässt sich trotz aller Mühe aus dem Inhalte des Buches nichts weder gegen sein Alter und seine Glaubwürdigkeit, noch gegen seine canonische Würde vorbringen.

Vgl. Reusch, Erklärung des Buches Baruch, Freiburg 1853. Knabenbauer, Commentarius in Danielem, Lamentationes et Baruch, Parisiis 1891, pag. 361 sqq.

§ 43.

Die biblischen Quellen der Königsgeschichte.

A. Die hebräische Geschichtsschreibung.

1. Bei den Völkern des Orientes stand schon im Alterthume die Geschichtsschreibung hoch in Ehren. Besonders haben die Egypter und Assyrer, wie aus den Denkmälern ersichtlich ist, diesem Zweige der Literatur große Aufmerksamkeit geschenkt. Bei den Assyrern gab es sowohl officielle (im Auftrage der Könige selbst verfertigte) historische Berichte, die vorzüglich deren Kriege, Prachtbauten u. s. w. zum Gegenstande hatten, als auch zu Privatzwecken abgefasste, zusammenhängende Werke.[1]) Auch in Israel, dessen Cultur unter egyptischem und assyrischem Einflusse sich entwickelt hat, wurden schon in den frühesten Zeiten wichtige Ereignisse aufgezeichnet. Seitdem David das Reich in die Reihe der Culturstaaten eingeführt hatte, gab es in

[1]) Vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien, S. 142 ff.

Israel ebenso wie in Assyrien eine doppelte Geschichtsschreibung, eine officielle und eine private. Die amtliche Aufzeichnung der das Reich betreffenden Angelegenheiten, die wahrscheinlich dem maskîr (ὑπομνηματόγραφος, a commentariis) unterstand, wurde im Reiche Juda wohl bis zu seinem Untergange fortgeführt. In Israel war sie durch die vielen Dynastienwechsel und Parteikämpfe sehr erschwert; jedoch darf man daraus nur auf eine gewisse Unvollständigkeit derselben, nicht aber darauf schließen, dass sie dort ganz vernachlässigt worden sei. Von der ganzen die Königszeit behandelnden Geschichtsliteratur sind uns nur mehr die vier im Canon stehenden Werke: „die Bücher Samuels“, „die Bücher der Könige“, „die Bücher Paralipomenon“ und „das Buch Judith“ erhalten. In zweien aber wird eine bedeutende Anzahl anderer Werke als Quellen citiert.

2. Aus I. Paral. 27, 24 schließen einige Gelehrte, dass die an dieser Stelle erwähnte „Chronik des Königs David“ (vom heiligen Hieronymus sehr passend mit fasti regis David wiedergegeben, während sonst der stereotype Titel wörtlich mit verba [sermones] dierum übersetzt wird) der officiellen Geschichtsschreibung angehört. Es wird nämlich wie zur Entschuldigung angegeben, warum das Resultat der Volkszählung in das genannte Werk nicht aufgenommen worden sei. Wahrscheinlich denselben (sei es nun öffentlichen oder privaten) Charakter wie dieses Werk haben die in den Büchern der Könige citierten „Chroniken der Könige von Juda und der Könige von Israel“. Während in den Büchern der Könige für Juda und für Israel eigene Chroniken angeführt werden, verweisen die Bücher Paralipomenon häufig auf ein „Buch der Könige von Juda und Israel“, welches einmal auch midraš, soviel als Abhandlung oder Commentar, genannt wird. Einige Erklärer nehmen dies nur als zusammengezogenen Titel der in den Büchern der Könige erwähnten Werke, andere halten dieses Buch für eine eigene aus den Chroniken zusammengestellte Reichsgeschichte von Juda und Israel. Auch ist es, vorausgesetzt, dass die Chroniken wirklich officielle Geschichtsbücher waren, sehr fraglich, ob wohl der Verfasser der Königsbücher die amtlichen Originale derselben und nicht vielmehr Abschriften davon oder daraus verfertigte Excerpte benützt hat.

Zu den Geschichtsbüchern privaten Charakters gehören jedenfalls die von Propheten abgefassten Werke. Welch regen Antheil die Propheten an der Geschichtsschreibung nahmen, beweisen die zahlreichen Citate prophetischer Schriften in den Büchern Paralipomenon. Der Verfasser beruft sich auf Quellenschriften (meist werden sie

dib^e^rê, verba genannt) von folgenden Propheten: Samuel, Nathan, Gad (I. Paral. 29, 29), Ahias, Addo (II. Paral. 9, 29), Semejas (12, 15), Jehu (20, 34), Isaias (32, 32), Hozai (33, 19). Die Eigenart der von den Propheten verfassten Geschichtsbücher bestand zweifelsohne darin, dass sie besonders die für Religion und Gesetz wichtigen Ereignisse berücksichtigt und den Zusammenhang derselben vom theokratischen Standpunkte aus betrachtet und beleuchtet haben.

B. Die Bücher Samuels.

3. Die Bücher Samuels haben ihren Namen daher, weil anfangs Samuel im Vordergrunde der Geschichte steht. Dieses Werk war im Hebräischen ursprünglich ein Buch; erst in der Septuaginta wurde es in zwei Bücher getheilt und mit dem im Canon unmittelbar darauffolgenden „Buche der Könige“, aus welchem sie ebenfalls zwei Bücher machte, zu einem viertheiligen Werke, „die vier Bücher der Königreiche“ (βασιλειῶν, in der Itala „libri regnorum quatuor“), vereinigt. Der heilige Hieronymus hat die Verbindung beider Werke und die Viertheilung beibehalten, das Ganze aber nach dem hebräischen Titel des zweiten Werkes „libri regum“ genannt.

Die Bücher Samuels erzählen uns die Einführung des Königthums in Israel und die Begründung desselben im Hause Davids. Die Geschichtsdarstellung beginnt dementsprechend mit der Geburt Samuels, des letzten Richters, der das Königthum in Israel eingeführt hat, und reicht bis zum Lebensabende Davids.

Wenn man die Hauptpersonen, welche mit der behandelten Geschichte auftreten, ins Auge fasst (Samuel, Saul und David), sind drei, wenn man mehr auf die Entwicklung der Geschichte sieht, so sind vier Theile mit einem Anhange zu unterscheiden, nämlich: Die Geschichte Samuels (I. Sam. 1—7), die Geschichte Sauls (8—16), die Geschichte der Verfolgung Davids (17—31), die Geschichte des Königs David (II. Sam. 1—20) und der Anhang, bestehend aus einzelnen Nachträgen zum vierten Theile (21—24).

4. Der Verfasser bietet aber nicht eine vollständige Geschichte dieser Periode, sondern hat aus dem reichen Stoffe eine Auswahl getroffen, welche theils durch die Art der von ihm benützten Quellen, besonders aber durch den Zweck des Buches bedingt war. Er will nämlich darin zeigen, wie das Königthum in Israel eingeführt, von Saul aber auf David übertragen und in der Familie Davids erblich geworden ist. Darum beginnt die Geschichte mit Samuel, der die Richterperiode abgeschlossen und das Königthum eingeleitet hat, darum hebt sie aus der Regierung Sauls zuerst jene Momente hervor, welche geeignet waren, die Idee des Königthums im Volke zu befestigen, wie des Königs an-

fänglicher Edelmuth und seine kriegerischen Erfolge, während sie dann nur mehr solche Züge namhaft macht, die ihn als des theokratischen Königthums unwürdig, seine Verwerfung demnach als geboten erkennen lassen. Schon in der Mitte des ersten Buches langt die Darstellung bei David an, um zu zeigen, wie dieser durch die göttliche Verheißung für den Thron bestimmt, durch die Fügung Gottes auf denselben geführt worden ist, durch seine Gesetzestreue und allseitige Tüchtigkeit die Befestigung desselben in seiner Familie gewissermaßen verdient hat. — Das Werk verfolgt noch einen anderen, secundären Zweck; es will nämlich den Beweis für die Wahrheit liefern, dass auch in dieser Periode die gedeihliche Entwicklung Israels ganz und gar vom Verhalten gegen Gott und sein Gesetz abhängig war. Das Gesetz der göttlichen Pragmatik wird durch Heli, Saul in späterer Zeit und durch David nach seinem Sündenfalle nach der negativen Seite, durch Samuel und durch David vor dem Sündenfalle nach der positiven Seite illustriert. Unser Buch schließt sich demnach, sowohl was Inhalt als Darstellung betrifft, an das Richterbuch an und führt, ohne aus demselben etwas zu recapitulieren, die Geschichte Israels dort weiter, wo das Richterbuch aufgehört hat.[1])

Die Zeit, in welcher das Werk verfasst worden ist, kann nur aus inneren Gründen erschlossen werden. Jedoch gehört es der classischen Sprache wegen in die Blütezeit der hebräischen Literatur. Einigemale kommen die Ausdrücke „Juda und Israel" vor, weshalb einige Erklärer das Werk nach der Reichstrennung entstanden sein lassen. Jedoch können solche Ausdrücke sehr leicht spätere Glossen sein. Daraus, dass der Tod Davids nicht erwähnt ist, schließen andere, es sei noch bei Lebzeiten dieses Königs verfasst worden, vielleicht vom Propheten Nathan, als Unterweisung für den jungen Salomon. Benützt hat der Verfasser unter anderen jedenfalls dieselben Quellen, welche I. Paral. 27, 24; 29, 29 für die Geschichte Davids citiert werden. Ob diese Schriften zum größten Theile unverändert aufgenommen oder bloß frei verwendet wurden, mag dahingestellt bleiben.[2])

Zur Einheit und Glaubwürdigkeit des Werkes vgl. Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels, „Theol. Quartalschrift" 1874, S. 71 ff., 237 ff.

C. Die Bücher der Könige.[3])

5. Die Bücher der Könige behandeln die Geschichte Israels von der Einsetzung Salomons bis zum Untergange des Reiches Juda. Sie schließen sich unmittelbar an die Bücher Samuels an und berichten deshalb noch die auf die Einsetzung Salomons bezüglichen Regierungsacte Davids, sowie die Veranlassung zu denselben (III. Kön. 1, 1—2, 9). Das Werk enthält drei Theile: 1) Die Geschichte des Königs Salomon (2, 12—11, 43); — 2) die synchronistische Geschichte der Reiche Israel und Juda bis zur Zerstörung Samarias

[1]) Vgl. Schenz, Einleitung, S. 122 ff.

[2]) Cf. Hummelauer, Commentarius in libros Samuelis, pag. 1—13.

[3]) Zum Titel vgl. n. 3.

(III. Kön. 12—IV. Kön. 17); — 3) die folgende Geschichte Judas bis zur Zerstörung Jerusalems (Cap. 18—25).

Auch dieses Werk verfolgt eine bestimmte Tendenz, der zum größten Theile die Auswahl des Stoffes zuzuschreiben ist. Diese Tendenz wird auf den ersten Blick als eine religiöse erkannt, indem die Könige durchwegs nach ihrem Verhalten gegen Religion und Gesetz charakterisiert sind und die Geschichte jener Herrscher, welche für Religion und Religionsübung in hervorragender Weise, sei es förderlich oder nachtheilig, gewirkt haben, eben in dieser Hinsicht einlässlicher dargestellt und insbesondere auch das Auftreten der Propheten als Wächter des Gesetzes in hervorragender Weise gewürdigt wird. Es ist dieselbe Tendenz, welche die Darstellung der vorausgehenden Bücher beherrscht; der Verfasser will zeigen, dass in der Geschichte beider Reiche jenes Grundgesetz der göttlichen Pragmatik wirksam war, welches in der ganzen Geschichte des auserwählten Volkes sich geltend macht. Eben darum werden Glück und Unglück im letzten Grunde immer auf religiöse Verdienste und Missverdienste zurückgeführt, theils durch eingestreute Aussprüche Gottes oder der Propheten (vgl. III. Kön. 11, 11—13. 31 ff.; 14, 6 ff; 21, 10 ff. 2c.), theils durch eigene Reflexionen des Verfassers. Besonders gehört hieher die von ihm über die Ursachen der Zerstörung Samarias angestellte Betrachtung (IV. Kön. 17, 17—23).[1]

Wenn der Verfasser aus der Geschichte beider Reiche die Ursache ihres Unterganges aufdeckt, so unterlässt er es doch nicht, wiederholt auf die Erweise göttlicher Erbarmungen und auf die Verheißungen aufmerksam zu machen, welche dem davidischen Königthume ewigen Bestand sichern.

Über Zeit und Verfasser dieses Werkes lässt sich nur aus inneren Gründen schließen. Jedenfalls ist der Abschluss desselben erst nach der in den letzten Versen erwähnten Befreiung des Jechonias im 37. Jahre seiner Gefangenschaft erfolgt. Aus IV. Kön. 17, 20 ergibt sich ferner, dass die Abfassung überhaupt in die Zeit des Exils fällt. Die Tradition, der viele Schrifterklärer zustimmen, hält den Propheten Jeremias für den Urheber des Werkes. Zur Begründung dieser Ansicht wird unter anderem angeführt, dass die Bücher der Könige von demselben Geiste durchweht sind wie das Buch des Jeremias, dass der Stil beider Werke viele Ähnlichkeiten aufweist, und dass in den Büchern der Könige, obwohl sie sehr häufig Propheten, welche auch nur wenig in die Geschichte eingegriffen haben, mit Namen anführen, des Jeremias gar keine Erwähnung geschieht.[2]

Der Verfasser hat aus den n. 2. erwähnten Chroniken der Könige von Juda und der Könige von Israel geschöpft, da er den Leser, der sich genauer orientieren will, oft und oft auf dieselben verweist. Ob er auch die in dem Paralipomenon citierten prophetischen Schriften benützt habe, ist unsicher. Einerseits möchte man meinen, diese Werke seien ihm ebenso zugänglich und deren Benützung ebenso erwünscht gewesen wie dem Verfasser der Paralipomenon; andererseits fällt es auf, dass er nie die prophetischen Schriften erwähnt.

Der streng historische Charakter und die Glaubwürdigkeit der Königsbücher treten seit der Entzifferung der Keilschriften immer mehr zutage. Jetzt ist die biblische Berichterstattung schon in so vielen Punkten durch gleichzeitige Berichte der

[1]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 234 f.

[2]) Cf. Cornely, Introductio, II. 1. pag. 293 sqq. Kaulen, a. a. O. S. 236.

Keilinschriften beglaubigt, dass sowohl an der Wahrheitsliebe als Sachkenntnis des Verfassers nicht gezweifelt werden darf.

D. Die Bücher Paralipomenon.

6. Auch die Bücher Paralipomenon waren ursprünglich ein Werk und wurden ebenfalls erst von der Septuaginta in zwei Theile zerlegt. Im Hebräischen tragen sie denselben Titel wie die Königschroniken, weshalb sie auch im Deutschen häufig als „Bücher der Chronik" citiert werden; die Septuaginta nannten sie Παραλειπομένων, als wären sie zu dem Zwecke geschrieben, um ein anderes Werk zu ergänzen.

Das Werk besteht aus drei Theilen. Diese sind: 1) ausführliche Geschlechtsregister mit eingestreuten kurzen historischen Notizen (I. Paral. 1—9); — 2) die Geschichte der Regierung Davids und voraus der Bericht über den Tod Sauls (10—29); — 3) die Geschichte der auf David folgenden Könige von Juda, die das ganze zweite Buch ausfüllt.

Dieses Geschichtswerk läuft also mit anderen historischen Büchern des alten Testaments parallel, insbesonders behandelt es zum Theile denselben Stoff wie II. Sam. und die Bücher der Könige. Es berichtet manches, was in diesen Werken fehlt, ist aber keineswegs nur zur Ergänzung derselben geschrieben, sondern muss vielmehr als ein ganz selbständiges, nach einem genau fixierten Plane verfasstes Geschichtswerk angesehen werden. — Sein Zweck hängt mit den Bedürfnissen der Zeit zusammen, in welcher es verfasst worden ist; auch ist durch ihn die Auswahl und Darstellung des geschichtlichen Stoffes bedingt. Die Bücher Paralipomenon sind erst in der nachexilischen Zeit entstanden. Abgesehen von den Schlussversen, in denen das Decret des Cyrus angeführt wird, liegt der Beweis hiefür in den Genealogien, welche theilweise bis in die persische Zeit, ja, bis zu den Tagen des Nehemias gehen (vgl. I. 3, 19—24; 9, 18 mit II. Esdr. 12, 25). Auch verschiedene andere Angaben, wie von Münzen, Monaten u. s. w., weisen auf jene Periode hin, in welcher die Juden den Persern unterthan waren. — Der Zweck, den der Verfasser sich gesetzt hat, ergibt sich aus den Eigenthümlichkeiten, welche das Werk im Vergleiche zu anderen Geschichtsbüchern aufweist; dies sind 1) die außerordentliche Vorliebe für Geschlechtsregister (auch in den späteren Theilen sind solche recht oft eingeschoben); — 2) die ausschließliche Rücksichtnahme auf das Reich Juda und besonders auf das davidische Königshaus. Schon in den Geschlechtsregistern schenkt der Verfasser dem Stamme Juda und der Familie Davids besondere Aufmerksamkeit; er übergeht ferner sogar die Geschichte Sauls mit Ausnahme des Todes, die Geschichte Davids bis zur allgemeinen Anerkennung seiner Herrschaft; — 3) die auffallende Hervorhebung alles dessen, was auf Jerusalem, den Tempel, den gesetzlichen Cultus und die Cultuspersonen Bezug hat. — Mit den Büchern der Könige hat dieses Werk gemein den häufigen Hinweis auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Gesetzestreue einerseits (hier besonders als Vorsorge für den gesetzlichen Cultus dargestellt) und dem Ruhme der Könige, dem Gelingen ihrer Pläne und der Wohlfahrt des Reiches andererseits, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, dass die Sünde Davids und deren Folgen, sowie der Abfall Salomons nicht behandelt werden.

7. Wenn wir mit diesen Eigenthümlichkeiten der Bücher Paralipomenon den beklagenswerten Zustand der nachexilischen Judengemeinde, besonders zur Zeit Esdras', zusammenhalten, so ergibt sich ganz von selbst der Zweck, den der Auctor verfolgt hat: 1) Fürs Gelingen der damals geplanten Restauration war vor allem nothwendig, den Zusammenhang, ja, die ideelle Identität der nachexilischen Judengemeinde mit dem Israel der Vergangenheit klarzustellen und nachzuweisen; auf diesem Zusammenhange beruhen nämlich das Bundesverhältnis zu Gott, die Verpflichtung zum Gesetze und der Antheil an den segensreichen Verheißungen der Vergangenheit. Der Nachweis dieses Zusammenhanges wird in unserem Werke durch die zahlreichen Geschlechtsregister geführt, sowie durch wörtliche Anführung der den Ahnen gegebenen Verheißungen, die sich fast ausnahmslos auf eine noch nicht angebrochene Zukunft beziehen. — 2) Die getreue Beobachtung des Gesetzes brauchte aber noch kräftigere Motive. Darum hat der Verfasser die Folgen der Gesetzestreue und des Abfalles von Gott so oft und nachdrucksvoll dargelegt. Zugleich sollte auch das Beispiel großer Könige, wie David, Salomon, Ezechias und anderer, mächtig auf die Gemüther wirken. Wohl deshalb, damit der äußerst wirksame Eindruck, welchen der Blick auf die segensreiche Wirksamkeit dieser Könige machen musste, nicht verwischt werde, hat der Auctor die Sünden Davids und Salomons übergangen. — 3) Am schwierigsten und darum auch der Unterstützung am meisten bedürftig war die Herstellung und Einhaltung des gesetzlichen Gottesdienstes. Selbstverständlich kam dabei den Priestern die Hauptaufgabe zu. Darum galt es, das Tempelpersonal neu zu organisieren, dem Cultus soviel als möglich den alten Glanz zu verleihen, sowie auch Begeisterung und Opferwilligkeit für den gesetzlichen Gottesdienst wachzurufen. Diesem Bedürfnisse hat der Verfasser dadurch Rechnung getragen, dass er gerade die Cultusgeschichte Israels in seinem Werke gleichsam ex professo behandelt.

Die Bücher Paralipomenon sollten also der neuen Ordnung in Palästina zuhilfe kommen. Wohl mit Rücksicht darauf ist dem Berichte über die Zerstörung Jerusalems ganz unvermittelt in den letzten zwei Versen noch das Decret beigefügt, durch welches Cyrus die Rückkehr nach Chanaan und den Wiederaufbau des Tempels erlaubt hat. — Ist dieses Geschichtswerk in der Zeit des Esdras entstanden, dann ist kaum ein Zweifel, dass dieser selbst es verfasst hat, da ja seine ganze Wirksamkeit in Palästina jenen Zielen gewidmet war, die auch das Buch fördern wollte. Mit dieser Annahme stimmt auch die Tradition überein. — Die Glaubwürdigkeit der Paralipomena ist durch gewissenhafte Benützung der Quellen gesichert, die oft wörtlich angeführt werden. „Sichtbar hat dem Verfasser die ganze statistische und geschichtliche Literatur zu gebote gestanden, welche nach dem Exil unter den Juden vorhanden sein konnte.... Schon die Register von Cap. 3 an sind ausführlicher und genauer, als dass sie aus den alttestamentlichen Büchern gezogen sein könnten."[1]) — Auch kann die Geschichtsdarstellung durch die anderen Bücher des Canon controliert werden. Dazu kommt die vielfache Bestätigung, welche die neueren Forschungen hiefür geliefert haben."

Über die Stellung, welche den Büchern Paralipomenon von der modernen Geschichtskritik zugewiesen wird, vgl. § 27. n. 17. Abgesehen davon, haben protestantische Kritiker diesem Werke die Glaubwürdigkeit abgesprochen. „Man hat hier

[1]) Kaulen, Einleitung, S. 242.

mit kleinlicher Sorgfalt allerlei formelle und materielle Eigenthümlichkeiten notiert, aus welchen dem Verfasser der Paralipomena eine willkürliche und tendenziöse Anordnung des Thatbestandes soll nachgewiesen werden können. Richtig ist nur, dass derselbe selbständig verfahren ist. Die Eigenthümlichkeiten seiner Erzählung sind keine anderen als solche, welche sich jeder selbständige Erzähler erlaubt, zumal, wenn derselbe eine bestimmte Tendenz vor Augen hat, welche ihn bei der Auswahl des Inhaltes leitet. . . . Es ist deswegen die Verdächtigung des Chronisten auf der einen Seite ebenso grundlos, als die ausführliche Vertheidigung desselben auf der anderen Seite unnöthig."[1])

E. Das Buch Judith.

8. Im Buche Judith wird erzählt, wie Palästina durch den Muth einer Frau vor dem Angriffe der Assyrer gerettet worden ist. — Ein assyrischer König, der Medien niedergeworfen hatte, wollte auch die westlichen Reiche erobern. Als aber seine Gesandten überall abgewiesen wurden, zog sein Feldherr Holophernes mit einem großen Heere aus, um die unbotmäßigen Völker zu unterwerfen. Infolge seiner Siege wurde er auf dem Zuge durch Kleinasien und Syrien allenthalben mit Ehren aufgenommen; nur das Judenvolk allein rüstete sich, vom Hohenpriester angeeifert, zur Gegenwehr. Zugleich wandte man sich mit Gebet und Buße an den Herrn. Als der Schlüssel des Landes, die kleine Bergfestung Bethulia, welche von den Feinden zuerst belagert wurde, schon in der höchsten Gefahr schwebte, da fasste die fromme Witwe Judith den kühnen Plan, den assyrischen Feldherrn in seinem eigenen Zelte unschädlich zu machen, was ihr auch gelang. Der darauf von den Juden gemachte Ausfall aus der Stadt besiegelte die Rettung.

Durch die Schwierigkeit, die geschichtliche Form dieses Buches mit seinem Inhalte zu vereinigen, wird die Frage in den Vordergrund gestellt: Wie ist dieses Buch zu erklären? Berichtet es Geschichte oder nicht? Selbstverständlich hängt damit die weitere Frage zusammen: Wenn es eine historische Thatsache berichtet, wie fügt sich diese in die Zeitgeschichte ein? Gegenwärtig wird diese Frage nicht mit derselben Übereinstimmung wie früher beantwortet. — 1) Der äußeren Form nach stellt sich das Buch jedenfalls als geschichtlich dar. Die chronologischen Angaben, die Geschlechtsregister, das geschichtliche Detail, die Voraussetzung bestimmter geschichtlicher Verhältnisse &c. lassen den Willen des Verfassers, Geschichte zu schreiben, erkennen. Was ferner den Inhalt betrifft, so ist das mitgetheilte Ereignis, welches den Kern der Erzählung bildet, zwar außerordentlicher Natur, aber durchaus nicht unmöglich. Darum ist die Erzählung früher allgemein als Geschichte angesehen worden. Der heilige Hieronymus schreibt kurzweg: Inter historias computatur.

2) Aus dem vorliegenden Text aber ergeben sich gegen die historische Auffassung sehr große Schwierigkeiten, weil darin Dinge erzählt werden, die mit anderweitig beglaubigten Thatsachen in unlösbarem Widerspruche stehen. So wird z. B. der in Ninive residierende König von Assyrien Nabuchodonosor, der von ihm besiegte König von Medien Arphaxad genannt. Auch über israelitische Zustände (an der Spitze der Action steht der Hohepriester, im Lande wird das Gesetz genau beobachtet &c.), besonders aber auf dem Gebiete der Geographie werden

[1]) Kaulen, a. a. O. S. 246; cf. Cornely, l. c. pag. 330 sqq.

Mittheilungen gemacht, die mit der Wahrheit schwer vereinbar sind. Auch wird in den anderen historischen Büchern über dieses doch so bedeutsame Ereignis gar nichts gemeldet.[1])

3) Nichtsdestoweniger halten die meisten Exegeten am historischen Charakter dieses Buches fest. Zur Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten wird einerseits auf die bei diesem Buche ganz besonders großen und zahlreichen Textverderbnisse hingewiesen, durch welche vor allem die Eigennamen und Zahlen alteriert worden sind.[2]) — Ferner lassen sich, wenigstens zum Theile, jene Zustände nachweisen, welche im Buche vorausgesetzt werden. Was speciell die Zeit anbelangt, in welche das Ereignis zu verlegen ist, so ist als weitester Rahmen anzunehmen die Zeit zwischen dem Untergange des Reiches Israel und der Zerstörung Ninives. Da ferner als Leiter der öffentlichen Angelegenheiten nicht der König von Juda, sondern der Hohepriester oder, wie andere übersetzen, der Vorsteher des (königlichen) Hauses erwähnt wird, so ist innerhalb dieser Grenzen entweder an die Gefangenschaft des Manasses oder (was unwahrscheinlicher klingt) an die Minderjährigkeit des Josias zu denken. Das Schweigen der übrigen Geschichtsbücher kann als entscheidender Grund nicht anerkannt werden. Freilich bleiben noch andere Schwierigkeiten ungelöst übrig. Es ist aber auch unsere Kenntnis der damaligen Geschichte nicht derart vollständig, dass ein Ereignis wie das in Rede stehende in den offenen Lücken nicht Platz finden konnte. So manche Schwierigkeit, die früher auch unlösbar schien, ist im Laufe der Zeit ganz verschwunden.[3])

4) Anton Scholz hält das Buch „für eine poetische Beschreibung des Zuges des letzten Feindes unter der Form einer Geschichte; der Zug des Olophernes ist der Zug Gogs bei Ezechiel. Die geschichtliche Form rechtfertigt sich damit, dass dieser Zug immer stattfindet, unbeschadet der besonderen Erfüllung am Ende der Tage." Dem Beweise dieser Thesis ist die bereits erwähnte Schrift „Das Buch Judith eine Prophezie" gewidmet. Wir treten Kaulen (a. a. O. S. 265) bei, der das Ereignis in die Zeit des Manasses verlegt und hierüber schreibt: „Wie die vorstehende Ausführung zeigt, sind nach der angegebenen Bestimmung bei dem heutigen Zustande des Textes nicht sämmtliche Schwierigkeiten hinweggeräumt; allein jede andere Annahme vermehrt die Schwierigkeiten. Dies gilt auch von der Verlegung des betreffenden Vorfalles in die nachexilische Zeit, welche .... von Neteler .... erneuert worden ist. Noch mehr aber trifft es die von Scholz .... vorgetragene Ansicht; .... finden sich in der heiligen Geschichte wirklich Prophezeiungen im Gewande der Geschichte, so ist dies doch nur als im Geiste des Propheten vollzogen dargestellt, und einer Symbolisierung im einzelnen, wie eine solche Einkleidung fordern würde, fügt sich das Buch Judith nicht."[4])

---

[1]) Vgl. Scholz, Das Buch Judith eine Prophezie, Würzburg 1885, S. 12 ff.

[2]) Das Buch war nach den einen chaldäisch, nach den anderen hebräisch geschrieben. Jedoch ist es nur in Übersetzungen auf uns gekommen, von denen die Septuaginta und die Vulgata eine semitische Vorlage hatten. Über die Textverhältnisse vgl. Kaulen, Einleitung, S. 262. Scholz, a. a. O. S. 2 ff.

[3]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 264 ff. Vigouroux, S. 242 ff. Cornely, op. cit. II. pag. 397 sqq.

[4]) Damit ist Scholz gegenüber der principiell verschiedene Standpunkt angedeutet, auf dem mit Kaulen die weit überwiegende Mehrzahl der katholischen

Exegeten steht. Der principiellen Tragweite entspricht es, dass der Gegensatz beider Auffassungen sich nicht auf dieses Buch allein beschränkt, sondern sich über einen namhaften Theil des alten Testaments ausdehnt. Nach Scholz behandeln die Bücher Tobias, Judith und Esther ein zusammenhängendes Thema, waren auch anfangs nur die drei Theile eines Buches (vgl. Scholz, Commentar zum Buche Tobias, Würzburg 1889, S. 5). Auch ein großer Theil der poetischen und didaktischen Bücher wird, was ihr Thema anbelangt, den erwähnten Büchern zur Seite gestellt. Ebenso wird in den anerkannt historischen Büchern so manches für Allegorie (Prophezie) angesehen. Dieser Standpunkt macht sich auch geltend, wo es sich um die Zeit der Entstehung dieser Bücher handelt. Wie sie nach Scholz den Midraschim zur Seite zu stellen sind, so sind sie auch in jener Zeit entstanden, in welcher diese Art der Literatur blühte, nach dem Exil. Kurz dargelegt findet sich diese Auffassung in Scholz, Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des alten Testaments, S. 18 ff.; vgl. außerdem von demselben Verfasser: Commentar zum Buche Judith, Würzburg 1887; Commentar über das Buch „Esther" mit seinen Zusätzen und über „Susanna", Würzburg 1892. Die Namen im Buche „Esther", „Theol. Quartalschrift" 1890, S. 209 ff.

Sechster Abschnitt.

Vom assyrischen Exil bis Christus.

§ 44.

Das Exil.

A. Das assyrische Exil.

1. Die heilige Schrift berichtet in kurzen Worten: „Der König der Assyrer eroberte Samaria und deportierte Israel nach Assyrien; er wies ihnen Wohnsitze an in Hala und am Habor, dem Flusse von Gozan, und in den Städten der Meder" (IV. Kön. 17, 6). Die Inschriften Sargons melden hierüber nichts; aber in anderen Keilschriftdocumenten werden sowohl der Fluss (Habur) als das von ihm durchströmte Land (Guzana) erwähnt, und zwar letzteres einmal zugleich mit Nisibis, weshalb es wohl in der Nähe davon zu suchen ist; wahrscheinlich ist es das südlich davon gelegene Gebiet, das ein großer Nebenfluss des Euphrat durchzieht (V. B c). Im Buche Tobias werden Ninive, Rages und Ecbatana als Wohnsitze von Exulanten angeführt. Von solchen Centren aus konnten sich die Juden leicht in entfernte Gegenden verbreiten, selbst nach Indien und China hin, wo sich schon frühzeitig jüdische Ansiedler finden.

Über die Zustände der Exulanten im nördlichen Reiche wissen wir nur sehr wenig. Man scheint wenigstens einzelnen ziemlich freie Bewegung gelassen zu haben, so dass sie besonders im Interesse ihrer Handelsgeschäfte weite Reisen unternehmen konnten (vgl. Tob. 1, 14 ff., 4, 21 ff.). Unter König Sennacherib wurden die Israeliten sehr hart behandelt; sie hatten wohl auch sonst von der Willkür der Landesherren zu leiden. Die religiösen Zustände waren sicher nicht rosig. Die Zerstreuung unter den Heiden trug viel dazu bei, dass das Volk, welches schon seit Jahrhunderten die Reinheit des Glaubens eingebüßt

hatte, heidnische Anschauungen und Sitten in sich aufnahm. Es gab aber auch unter ihnen treue Anhänger des Gesetzes, sogar hervorragende Tugendmuster wie den Tobias und seinen Sohn. So schlecht es im großen und ganzen mag ausgesehen haben, einige Reste der mosaischen Offenbarung blieben unter den Exulanten immerhin erhalten und wurden von diesen den Heiden zur Kenntnis gebracht, die dadurch wenigstens einige Anknüpfungspunkte an die Wahrheit erhielten, welche ihnen später verkündet werden sollte.

2. Das Buch Tobias. — In diesem Buche wird erzählt, wie eine fromme Exulantenfamilie in Assyrien von schweren Prüfungen heimgesucht, durch Gottes wunderbare Fügung aber ihr Leid in Trost und Freude umgewandelt wurde. Da diese Geschichte ein recht anmuthiges Bild häuslicher Tugend zeichnet, die sich in Glück und Unglück bewährt, so ist es zugleich eine Unterweisung, die sich an alle Altersclassen des menschlichen Lebens richtet. — Tobias[1]), aus dem Stamme Nephthali, hatte es in Ninive, wohin er transportiert worden war, durch Eifer und Rechtlichkeit zu Vermögen und Ansehen gebracht; aber noch mehr war er auf Gesetzestreue und besonders auf Werke der Nächstenliebe bedacht, von denen er auch dann nicht abließ, als er in der Zeit der Verfolgung sein Vermögen, ja, sogar sein Leben damit aufs Spiel setzte. Wirklich wurden seine Güter confisciert und er noch überdies durch Blindheit und häuslichen Zwist geprüft. In dieser Noth flehte er zu Gott um Hilfe. Zur gleichen Zeit stieg zu Ecbatana das Gebet Saras, der Tochter seines Vetters Raguel, zum Himmel, deren Bräutigame sogleich nach der Heirat der Reihe nach vom Teufel Asmodäus getödtet wurden; und beider Bitten sollten ebenfalls zugleich Erhörung finden. Tobias schickte seinen gleichnamigen Sohn nach Rages, um von Gabelus, dem er zehn Talente Silber geliehen hatte, diese Schuld in Empfang zu nehmen. Als Reisebegleiter bot sich ihm in Menschengestalt der Erzengel Raphael an. Er führte den Tobias glücklich nach Ecbatana. Dort vermittelte er die Heirat seines Schützlinges mit Sara, dann verbannte er den Teufel und reiste während der Hochzeitsfeier selbst nach Rages, um die Schuld einzutreiben. Er führte das neue Brautpaar nach Ninive zurück; auch der Vater wurde noch von seiner Blindheit geheilt und konnte noch lange Tage ungestört das Glück seines Alters genießen.

Im Buche Tobias wird eine wahre Begebenheit erzählt. Dafür spricht zunächst die Form der Darstellung. Wenn man aus ihr überhaupt einen Schluss ziehen kann, so ist es dieser: Der Verfasser will sein Buch als Geschichte angesehen wissen. Aus dem Inhalte ergibt sich dagegen keine Schwierigkeit. Die Geschichte ist nach Ort und Zeit in die sonst bekannte Geschichte Israels eingereiht. Die Schwierigkeiten, die sich dabei zeigen, beruhen auf Textverderbnissen und werden durch die Textkritik beseitigt.[2]) Die übernatürlichen Thatsachen, die im

---

[1]) Der Vater wird in den Handschriften auch Tobi, Tobis und Tobith genannt.

[2]) Der (wahrscheinlich hebräische) Urtext des Buches ist verloren gegangen. Vom griechischen Text der Septuaginta gibt es drei verschiedene Recensionen. Der heilige Hieronymus hat das Buch nach einem chaldäischen Text übersetzt. Diese

Buche berichtet werden, sind zum Theile ganz außerordentlich, auch überrascht das Zusammentreffen gewisser Umstände; dies ist jedoch kein Grund, sie für unwahrscheinlich oder gar der göttlichen Vorsehung unwürdig zu halten; deren wunderbares Walten wird vielmehr gerade dadurch ins hellste Licht gesetzt. Durch die Annahme einer Dichtung wäre in dieser Hinsicht nichts gewonnen, denn diese Dichtung müsste immerhin als innerlich unwahr und darum als des göttlichen Ursprunges unwert angesehen werden. Auch würde der eminent didactische Zweck des Buches von vorneherein vereitelt werden. Ebenso wird durch angebliche dogmatische Schwierigkeiten — besonders betrifft das die Engellehre[1]) — nicht nur der historische, sondern auch der canonische Charakter des Buches berührt. Aber nicht widersprochen wird darin der früheren Offenbarung Gottes; diese wird nur in manchen wichtigen Punkten weitergebildet. — Zu den inneren Argumenten tritt das äußere, dass das Buch in der Kirche von jeher ganz allgemein mit geringer Ausnahme als historisches angesehen und erklärt worden ist.[2])

Der Verfasser des Buches ist nicht bekannt; doch ist es wahrscheinlich, dass es auf die beiden Tobias selbst zurückzuführen ist.[3])

B. Das babylonische Exil.

3. Während die Unterthanen des nördlichen Reiches in Assyrien zerstreut wurden (vgl. IV. Kön. 17, 6), durften die Bewohner von Judäa in der Hauptstadt Babylon und in der Umgebung derselben am Euphrat sich ansiedeln. Waren sie auch im Exil, und konnten besonders die Frommen unter ihnen der Trennung von Jerusalem nicht froh werden (vgl. Ps. 136), so war doch die Judencolonie in Babylon durch eine gewisse Blüte ausgezeichnet. Viel trug dazu der Umstand bei, dass anfangs gerade der Kern des Volkes, die Gebildeten und Angesehenen, dorthin abgeführt wurden. Es war ihnen bedeutende Freiheit gewährt; sie hatten selbständige Gemeinde- und eigene Gerichtsverfassung (sogar mit der Entscheidung über Leben und Tod [vgl. Dan. 13]); es stand ihnen der Weg zu Reichthum und Ansehen offen, wahrscheinlich konnten sie nach Belieben Handel und Geschäfte treiben, Besitz erwerben; sie sammelten Geld für den in Chanaan fortgesetzten Gottesdienst. Einzelne, wie Daniel und seine drei Freunde, gelangten zu den höchsten Staatsämtern, Jechonias wurde mit könig-

verschiedenen Texte haben das Besondere, „dass sie nicht, wie das sonst bei den kritischen Zeugen der Fall ist, in einer und der anderen Leseart variieren, sondern dass sie in ganzen Sätzen, Constructionen, Namen, Zahlen 2c. weit von einander abweichen" (vgl. Gutberlet, Das Buch Tobias, Münster 1877, S. 6 ff. Scholz, Das Buch Tobias, S. 7 ff.).

[1]) Vgl. hierüber Gutberlet, a. a. O. S. 32 f., 157 ff., 225 ff.

[2]) Über die innere und äußere Glaubwürdigkeit vgl. Kaulen, Einleitung, S. 258 ff.

[3]) Vgl. Gutberlet, a. a. O. S. 23 ff.

lichen Ehren umgeben (IV. Kön. 25, 27—30). Unter den Persern gestalteten sich die Verhältnisse nur noch besser; darum kehrten auch viele nicht mehr in die Heimat zurück, besonders aus den besseren Ständen. Von den 24 Priesterclassen konnten nach der Rückkehr nur mehr vier nachgewiesen werden. — Ebenso wie in bürgerlicher, genossen die Juden auch in religiöser Hinsicht große Freiheit, und war ihnen eine ganz bedeutende Selbständigkeit gewährt. Mit seltenen Ausnahmen blieb die Religion unangetastet; die Juden hatten ihre Synagogen, in welchen sie sich zum Gottesdienste, nämlich zur Vorlesung des Gesetzes und zum Gebete, versammeln konnten (vgl. Bar. 1, 3. 4).

4. Trotz alledem barg das Exil eine große Gefahr für die Reinheit der Religion in sich. Die Juden lebten mitten unter Heiden, und zwar unter einem sehr religiös veranlagten Volke. Sie sahen die vielen Tempel, den sinnbestrickenden Götzendienst, den Aufwand der Kunst, der zur Verehrung der Götter gemacht wurde. Da sie von Natur aus für den Götzendienst empfänglich waren, so musste in dieser vergifteten Atmosphäre die Gefahr noch viel größer werden. Dazu kam noch ein gewisser moralischer Druck von Seite der Heiden. Wenn diese dem Judenvolke auch die Ausübung ihres Cultus gestatteten, so wollten sie doch ihre Nationalgötter als die erhabensten und mächtigsten von allen verehrt wissen. Diese ständige Gefahr wurde noch größer dadurch, dass der Aufenthalt in Babylon den Juden gar leicht zu einem fortdauernden Ärgernisse werden konnte. Auf Grund ihrer religiösen Anschauungen kannten die Babylonier nur Nationalgötter, denen in dieser Eigenschaft die Berechtigung zuerkannt wurde. Thaten und Geschicke der Völker wurden auf die Götter derselben zurückgeführt, besonders Sieg und Niederlage des Volkes galt als Sieg und Niederlage der betreffenden Nationalgötter.[1]) Dem entsprach die Überführung der Götzenbilder und Weihegeschenke nach Babylon und die Aufstellung derselben in den Tempeln, wo sie als Siegestrophäen, gleichsam als Gefangene, ihren Platz fanden. So wurde es auch den Juden und Jahve, ihrem Gotte, gegenüber gehalten; er galt als besiegt; sein heiligster Name wurde dadurch von den Heiden schrecklich geschändet (vgl. Is. 10, 10. 11; 52, 5). Bei der Glaubensschwäche der Juden, verbunden mit dem vermessenen Vertrauen, dem sie früher sich hingegeben hatten, lag die Gefahr nur zu nahe, dass sie

---

[1]) Vgl. § 39. n. 11.

wirklich anfiengen, Jahve für zu schwach zu halten.[1]) Dazu kam, dass, ganz entgegen dem in Israel geltenden Grundsatze von der Vergeltung, die Heiden bei aller ihrer bodenlosen sittlichen Verderbtheit von Glanz, Pracht und Berühmtheit umgeben waren. Die Gefahr, dass der religiöse Sinn der Juden durch diesen Contrast verletzt und abgestumpft und die Verehrung Jahves sehr beeinträchtigt werde, war jedenfalls sehr groß.

Nichtsdestoweniger haben die Juden im Exil nicht bloß diese Gefahr überwunden, das Exil diente vielmehr für sie wirklich, wie es im Plane Gottes lag, zur geistigen Heilung. Der Aufenthalt unter den Feinden, ferne von der so hoch geschätzten Heimat, getrennt von Jerusalem, dem Stolze der Juden, die Erinnerung an den prachtvollen Gottesdienst, die Erinnerung an die vielen Prophezien über den Fall der Stadt und die Abführung des Volkes in die Gefangenschaft, die schreckliche Genauigkeit, mit welcher die prophetischen Worte in Erfüllung gegangen waren: all das machte einen tiefen Eindruck auf die Exulanten, und Denkenden war es nicht schwer, sich zurecht zu finden. Der bessere und verbesserliche Theil des Volkes hat das Exil wirklich als wohlverdiente Strafe auf sich genommen und als Gericht der Läuterung zur eigenen Besserung benützt. Ein schönes Beispiel dieser Bußgesinnung ist das Gebet, welches die exilierten Juden ihren Landsleuten in Chanaan mittheilten (Bar. 1, 15—3, 8). In ihm wird auch darauf hingewiesen, dass dieser Nutzen des Exils schon von Moses sei vorausverkündet worden.

5. Diesen Erfolg hat das Exil zum großen Theile der Wirksamkeit der **Propheten** zu verdanken. Es ist bemerkenswert, dass sich das Wirken gerade der wichtigsten Propheten vorzüglich auf das Exil bezieht; der zweite Theil des **Isaias** ist ein Trostschreiben an die Exulanten, die übrigen drei großen Propheten haben unter den Exulanten Wohnung genommen. **Jeremias**, der so viel für die bereits Exilierten und für jene, denen das Schicksal noch bevorstand, gethan und gelitten hatte, zog nothgedrungen mit den Flüchtlingen nach Egypten; **Ezechiel** und **Daniel** haben im Exil selbst gewirkt, der eine unter dem Volke, der andere am Hofe des Königs. — Aufgabe dieser Propheten war es, die Gefahren des Exils zu beseitigen, die Frucht desselben zu fördern. — Sie hatten vor allem der Gefahr des Abfalles von Gott, der Gefahr des Götzendienstes entgegenzu-

[1]) Numquid abbreviata et parvula facta est manus mea, ut non possim redimere? aut non est in me virtus ad liberandum? (Is. 50, 2.)

wirken; die Einheit Gottes und die Erhabenheit Jahves, des Gottes Israels, dem entgegen die Nichtigkeit der Götzen: das war das Thema, welches in den verschiedensten Variationen immer wiederkehrt.

Vor allem ist der Brief des Jeremias (Bar. 6)[1]), welcher den Exulanten als Mahnrede mitgegeben wurde, von diesem Plane eingegeben. Diese werden darin auf die Gefahren vorbereitet, die ihr Glauben im Exil werde zu bestehen haben; es wird aber auch von allen Seiten her bewiesen, dass die Götter Babylons nur vermeintliche, aber keine wirklichen Götter seien. Der Gedanke: „Unde vobis notum sit, quia non sunt dii (6, 14) kehrt in verschiedenen Wendungen zwölfmal wieder (6, 14. 22. 28. 39. 44. 46. 49. 51. 55. 64. 68. 72); und wie im Eingange des Briefes die Mahnung steht: „Gebt also acht, dass Ihr nicht ihnen ähnlich werdet" (V. 4) — „videte ergo, ne et vos similes efficiamini factis alienis", so schließt dieser Brief mit den bezeichnenden Worten: „Besser ist der Gerechte ohne Götzenbilder; denn er wird auf weite Ferne der Schande entgehen" (V. 72).

Außerdem hat besonders Ezechiel, der mitten unter den Heiden für die Juden gewirkt hatte, dasselbe Ziel verfolgt.

Das Exil hatte aber auch eine große Bedeutung für die Heidenvölker. Durch die Zerstreuung Israels unter den Heiden wurden diese mit der Wahrheit des Glaubens und besonders mit der Messiashoffnung immer mehr bekannt und auf die Annahme der Erlösung vorbereitet. Dadurch, dass Israel mitten unter den Heiden wohnte, war auch der Schauplatz der göttlichen Thätigkeit unter die Heiden verlegt, und diese hatten so Gelegenheit, die Größe und Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes mit eigenen Augen zu bewundern, was wiederum nur zur Erleuchtung der Finsternis des Unglaubens beitragen konnte.

Vgl. Vigouroux, IV., S. 288 ff.

---

[1]) Der Brief des Jeremias ist, wie das ganze Buch Baruch, im Urtext nicht mehr vorhanden. Dass dieser hebräisch war, ist aus der Sprachform des griechischen Textes ersichtlich. Für die Echtheit des Briefes liefert außer der Tendenz sein Inhalt das beste Zeugnis. „Der babylonische Götzendienst ist hier mit einer Treue und Anschaulichkeit geschildert, welche bloß während seines Bestehens möglich war. Sobald nur die Darstellungen des untergegangenen Ninive ans Tageslicht traten, hob auch der Entdecker desselben (Layard) hervor, dass sie die Authenticität des Briefes Jeremiä, den sie erklären, bestätigen" (Kaulen, Einleitung, S. 378).

§ 45.

Der Prophet Ezechiel.

A. Die Berufung des Propheten.

(Cap. 1, 1—4.)

1. Ezechiel wurde bei der zweiten Deportation mit dem Könige Jechonias nach Babylon abgeführt, wo er mitten unter den Exulanten am Flusse Chobar, einem Canal des Euphrat, sich aufhielt. Im fünften Jahre des Exils wurde er zum prophetischen Amte berufen, das er wenigstens bis zum 27. Jahre seines Aufenthaltes in Babylon ausübte. Die priesterliche Würde, das prophetische Amt und sein großer Geist verschafften ihm bei seinen Landsleuten ein ungewöhnliches Ansehen. Wiederholt versammelten sich die Ältesten des Volkes bei ihm, um seinen Rath einzuholen. Die Wirksamkeit des Ezechiel ist nur aus dem von ihm verfassten Buche bekannt. Im großen und ganzen sind die Visionen und Reden des Propheten der historischen Reihenfolge nach darin mitgetheilt. Die Berufung erfolgte in einer geheimnisvollen Vision, über die der Verfasser sehr ausführlich berichtet.

2. Ezechiel sah von Norden her im Sturmwinde eine Wetterwolke heranziehen und in ihrer Mitte etwas wie einen Feuerball, der die Wolke mit seinen glänzenden Strahlen erhellte. Als diese näher kam, zeigte sich ihm der Feuerball als Glanz von vier lebenden Wesen (quatuor animalia), die er später (10, 20) als Cherubim[1]) erkannt hat. Diese Cherubim hatten ein vierfaches Aussehen, das vom Menschen, Stier, Löwen und Adler. Sie hatten vier Flügel und unter diesen

[1]) Über die äußere Gestalt der Cherubim sind die Ansichten getheilt. Früher hat man das hebräische panim (facies) meist für Angesicht (Theil des Kopfes) genommen und demgemäß jedem Cherubim vier Köpfe (nach den vier Weltgegenden) zugeschrieben. Mit Rücksicht auf das Monströse solcher Gestalten und auf die Bemerkung: „Jedes Wesen schritt in der Richtung des Angesichtes dahin", empfiehlt sich vielmehr die Ansicht, dass panim hier „Aussehen, Gestalt" bedeute. Darnach würden die Cherubim ein Analogon sein zu den geflügelten Stieren und Löwen, welche besonders häufig in den assyrischen Palästen gleichsam als Thorwächter aufgestellt waren. Diese hatten das Haupt vom Menschen, den Leib vom Stiere (die Stiere werden kirubi genannt) oder Löwen, die Flügel vom Adler und waren so sehr geeignete Symbole geistiger Wesen, in denen die Fülle von Intelligenz, Kraft und Schnelligkeit vereinigt ist, während diese Vollkommenheiten in der materiellen Natur unter mehrere Wesen vertheilt sind. Demnach wären die Cherubim Gestalten gewesen, die sich von vorne als Menschen (wegen des Hauptes), auf der einen Seite (rechts) als Löwen, auf der anderen (links) als Stiere und von oben (wegen der Flügel) als Adler repräsentierten (vgl. Ezech. 1, 5. 10). Diese Ansicht derogiert nicht im mindesten die Erhabenheit der dargestellten Wesen, wie es auch keine unwürdige Annahme von der göttlichen Vorsehung ist, dass sie in den dem Volke mitzutheilenden Symbolen sich an Bilder anlehnte, welche diesem

Menschenhände. Zur Seite eines jeden Cherub war ein großes Rad, in dessen Umschwunge noch ein anderes Rad, wahrscheinlich im rechten Winkel eingefügt, sich befand. Die Räder waren unzertrennlich mit den Cherubim verbunden. Wohin diese flogen, dorthin rollten die Räder. Über den Häuptern der Cherubim war ein glänzendes, firmamentähnliches Gewölbe, darüber ein glänzender Thron und darauf die Gestalt eines Menschen, von den Lenden aufwärts glänzend wie Metall, von den Lenden abwärts strahlend wie Feuer. Der Thron war von Lichtstrahlen, ähnlich dem Regenbogen, umgeben (1, 4—28; vgl. Cap. 10).

Ezechiel erkannte die Erscheinung als das Bild der „Herrlichkeit Gottes" (3, 12), jener „Herrlichkeit Gottes", die in Gestalt einer Wolken- und Feuersäule die Israeliten in der Wüste geführt und sich dann auf den Cherubim der Bundeslade im Allerheiligsten niedergelassen hat, von der im Verlaufe der israelitischen Geschichte so zahlreiche Gnadenerweise an das Bundesvolk ausgegangen; es war jene Herrlichkeit, in der sich Jahve als Bundesgott manifestierte. Dass diese Herrlichkeit Gottes in ähnlicher Weise wie im Tempel, aber nur viel großartiger, auch im Exil erscheint, ist überaus bedeutsam. Gott erklärte dadurch, dass er mit seinem Volke, auch wenn es ferne vom Verheißungslande schmachtet, sein Bundesverhältnis dennoch aufrecht halte und in seiner Treue und Barmherzigkeit noch immer bereit sei, die früheren Verheißungen des Segens zu erfüllen. — Aber diese Erscheinung kommt im Sturmwinde vom Norden. Hält Jahve an seinem Bündnisse fest, so wird er es auch rächen, wenn Israel es verletzt. Diese Verletzung war damals schon erfolgt, das Maß der Sünden Israels war voll geworden. Der Aufenthalt der Israeliten in Babylon lieferte den Beweis, dass auch Gott mit seiner Rache nicht mehr zögern wollte; das Strafgericht hatte bereits angefangen, bald sollte es auch das letzte Stadium durchlaufen. Die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit, so trostreich sie auf der einen Seite war, unter den gegebenen Verhältnissen musste sie als schreckenerregender Hinweis auf den nahen Untergang des Reiches Juda erkannt werden.

3. In dieser Vision wurde Ezechiel von Gott zum prophetischen Amte berufen mit der ausdrücklichen Erklärung, dass Israel seinen Worten nur Untreue, Hartnäckigkeit und Unverbesserlichkeit, ja, sogar Verfolgung entgegensetzen werde (2, 3—7). Gott reichte ihm eine Buchrolle, die er verschlucken musste. Sie war inwendig und auswendig beschrieben, aber nur mit Klageliedern, Trauergesängen und Weherufen. Das ist der betrübende Inhalt der göttlichen Botschaft, die Ezechiel den Exulanten ausrichten sollte. Ihm wurde solch schwierige Aufgabe dadurch erleichtert, dass er einen Vorgeschmack jener geistigen Süßigkeit erhielt, die der Lohn treuer Pflichterfüllung in schwieriger Lage ist (2, 8—3, 3). Auch versprach ihm der Herr übernatürliche Kräftigung, die sein Angesicht dem widerspenstigen Volke gegenüber härter als Felsen machen werde (3, 4—11). Eine Woche

ehedem schon bekannt waren (Über die Vision Ezechiels vgl. Vigouroux, IV., S. 310 ff. Knabenbauer, Commentarius in Ezechielem, Paris. 1890 pag. 21 sqq.).

später wurde ihm die Berufung ohne Vision bestätigt (V. 15—21), und als er daran gieng, seinen Beruf auszuüben, erschien ihm noch einmal die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich ihm am Flusse Chobar gezeigt hatte (V. 22. 23).

In dieser Berufungsvision ist ähnlich wie in der des Isaias die Aufgabe des Propheten in ihren Hauptzügen dargestellt. Ezechiel ist ein Prophet der Strafe und der darauffolgenden Gnade, beides mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse. — Gleich den Juden in Chanaan, waren auch die Exulanten durch die wiederholten Schicksalsschläge noch immer nicht zur Einsicht gekommen und glaubten insbesondere nicht an den Untergang des Staatswesens. Auch sie klammerten sich an ihre eigene, falsche Auffassung von der Theokratie an und hofften oder waren vielmehr blind überzeugt, dass Sedecias im Vereine mit anderen Mächten, besonders mit Egypten, nicht bloß die von Babylon her drohende Gefahr gänzlicher Vernichtung abwenden, sondern sogar diesen Feind überwinden und dem jüdischen Staate neue Festigkeit geben werde. Auf dieser Selbsttäuschung hauptsächlich beruhte es, dass von einer moralischen Sinnesänderung noch gar keine Spur zu finden war. Dem gegenüber musste Ezechiel in einemfort und immer eindringlicher erklären, dass der Untergang Judas und seiner Hauptstadt eine unabänderlich beschlossene Sache sei, und dass der Grund davon in der jede Vorstellung übersteigenden Lasterhaftigkeit des Volkes liege (Cap. 3—24). Als der Fall von Jerusalem und die darauffolgenden Ereignisse für die Wahrheit der Prophezie Ezechiels den unwiderleglichen Beweis geliefert hatten, da trat die tröstliche Seite der Berufungsvision in den Vordergrund. Der Prophet eröffnete die Aussicht auf die Wiederherstellung Israels durch den Messias. Die Prophezien gegen die heidnischen Völker (Cap. 25—33) bilden gleichsam den Übergang zu diesem freudigen Theile seines Wirkens; das Gericht über die Heiden beruht zwar auf derselben Grundlage wie das Gericht über Israel; es bahnt aber auch der Erlösung des Volkes die Wege. Im dritten Theile seines Buches (Cap. 34—48) verkündet er sodann, dass die Theokratie viel erhabener, weil in geistiger Weise, wiederhergestellt werden wird.

B. Die Strafprophezien gegen Juda.

(Cap. 4—24.)

4. Schon gleich anfangs musste Ezechiel mit den klarsten Worten und besonders durch Vornahme recht deutlicher symbolischer Handlungen den Untergang Jerusalems verkünden. Er musste recht absonderliche, aufsehenerregende Handlungen vornehmen, die für den Stumpfsinn des Volkes berechnet und für den Propheten selbst mit großen Schwierigkeiten und Entbehrungen verbunden waren; er sollte gleichsam mit dem Volke mitleiden und so die Schuld desselben tragen, dafür Sühne leisten, um auch an der endlichen Rettung ein Verdienst zu haben (3, 22—7, 27).

Im Auftrage Gottes bildete er auf einem Ziegelsteine (dem gewöhnlichen Schreibmaterial der Babylonier) die Stadt Jerusalem ab, von Feinden belagert,

umgeben von Wall und Graben, zum Zeichen, dass sie bald eine harte Belagerung wird auszustehen haben. Um die Schuld Israels zu tragen, musste er 390 Tage auf der rechten Seite, für die Schuld Judas 40 Tage auf der linken Seite liegen. Während dieser Zeit durfte er nur spärliche, schlechte Nahrung zu sich nehmen (Cap. 4). Um das Schicksal des Volkes zu versinnbilden, musste er sich Bart und Haare scheren und davon drei Theile machen, einen verbrennen, den anderen mit einem Schwerte zerhauen, den dritten in den Wind werfen und das Schwert hinterher zücken. Vom letzten Drittel musste er ein bisschen wieder nehmen und in den Zipfel seines Mantels binden, dann aber auch dieses ins Feuer werfen, „und davon geht das Feuer aus über das ganze Haus Israel". Denn auch der Rest, den Gott sich erhält, wird wiederum von ihm abfallen und den dauernden Ruin des Judenthums zur Folge haben (5, 1—5). — Dieser symbolische Vorgang wird dann durch die Rede erklärt, wobei die Auserwählung Israels, der Undank des Volkes, der Untergang desselben, aber auch seine Bekehrung (6, 9. 10) geschildert werden (5, 6—6, 14). Cap. 7 ist ein Klagelied über den Fall der Hauptstadt.

5. Im folgenden Jahre, als das symbolische Leiden wahrscheinlich noch immer fortdauerte, wurde Ezechiel mit einer Vision begnadigt, welche ihm einen tieferen Einblick in das göttliche Strafgericht und besonders in die Motive desselben gewährte (Cap. 8—11).

Mitten unter den Ältesten, die sich um ihn versammelt hatten, gerieth er in eine Verzückung und wurde im Geiste nach Jerusalem in den Tempel geführt, wo die „Herrlichkeit Gottes" thronte, ebenso wie er sie am Chobar geschaut hatte. An der Nordseite sah er ein Götzenbild aufgestellt, in einem geheimen Gemache „allerlei Bilder von Gewürm und Gethier, Greuel und allerlei Götzen des Hauses Israel" und 70 Älteste des Volkes, sie verehrend, dann Frauen, welche in Unzucht der Adonis huldigten, endlich die Vertreter des Priesterthums, mit dem Rücken gegen den Altar, die Sonne anbetend (Cap. 8). Gott verkündete von seinem Throne aus das Urtheil für solche Schandthaten und machte sich bereit, den Tempel zu verlassen. Zuerst weicht die „Herrlichkeit Gottes" von den Cherubim fort an die Thürschwelle. Sechs Männer hauen sodann im göttlichen Auftrage alle Bewohner Jerusalems nieder, ausgenommen jene, welche über die Sünden des Volkes getrauert hatten und dafür von einem siebenten Manne, der in das weiße Gewand des Hohenpriesters gekleidet war, auf der Stirne mit dem T bezeichnet wurden (Cap. 9). Auch die Cherubim begaben sich dann zur Thürschwelle hin. Nun musste ein Mann mitten zwischen den Cherubim heraus aus dem Feuerglanze der Herrlichkeit Gottes glühende Kohlen nehmen, um sie über die Stadt zu streuen, zum Zeichen, dass von der Gnadenstätte Gottes auch seine Rache ausgeht. Israel hatte Gottes Gnade verscherzt (Cap. 10). Bevor der Herr den Tempel ganz verließ, sprach er noch über 25 Männer (die Hauptschuldigen — wahrscheinlich der König, die 12 Stammesfürsten und die 12 obersten Beamten), die am östlichen Thore sich befanden, das Verwerfungsurtheil aus (11, 1—13). Beim Anblicke dieser Strafgerichte wurde das mitleidsvolle Herz des Propheten vom tiefsten Schmerze ergriffen, und wiederholt wollte er den Arm der göttlichen Gerechtigkeit aufhalten, jedoch umsonst; wohl aber wurde ihm zum Troste eine messianische Weissagung gegeben, welche die Sammlung, Bekehrung, Vereinigung

und die neuerliche Verbindung Israels mit Gott verkündigt (V. 17—19). Darauf verließ die Herrlichkeit Gottes den Tempel und die Stadt und ließ sich auf dem Oelberge nieder, um von dort aus gleichsam Zeuge der Ausführung des Strafurtheiles zu sein (11, 22—23).

6. Ezechiel theilte den Inhalt seiner Vision den Exulanten vollständig mit; diese aber waren so verhärtet, dass selbst dieses erschütternde Gemälde auf sie keinen Eindruck machte (12, 2). Darum musste der Prophet noch deutlicher und eindringlicher reden, wieder durch symbolische Handlung und mündliches Wort (Cap. 12—19).

Er verfertigte Wandergeräthe und machte sich damit abends (damit er in die Nacht käme) wie ein Fliehender auf den Weg, einer Mauer zu. Diese musste er durchbrechen und sich dann mit verhülltem Antlitze von anderen weitertragen lassen (12, 3—7). So wird der König zur Nachtzeit eine mühevolle Flucht durchmachen, aber gefangen und geblendet werden (V. 9—13). Seinen Leuten wird es nicht viel anders ergehen. Um die auf dieses Ereignis folgende Trübsal des Volkes zu versinnbilden, musste Ezechiel längere Zeit wie in Furcht und Schrecken leben und darum immer mit Hast und Eile seine Mahlzeit zu sich nehmen (V. 18—20). Aber wie viele mochte es geben, die auch für eine so deutliche Sprache kein Verständnis hatten, sei es, dass sie an die Wahrheit der Prophezie überhaupt nicht glaubten (peribit omnis visio), oder dass sie deren Erfüllung noch auf lange Zeit hinausgeschoben wähnten (in tempora longa iste prophetat). Solchen Leuten erklärte der Prophet noch eigens, dass seine Weissagung ganz gewiss und recht bald in Erfüllung gehen werde (V. 22—28).

Diese Gewissheit ist ihm durch den innigen, unlösbaren Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe gegeben. Daher kehrt Ezechiel wieder zur Schilderung der Sünde zurück, um von dieser Seite her jede falsche Hoffnung zu vernichten. Zunächst fasst er jene Volksclassen ins Auge, die durch ihren verderblichen Einfluss die Sünde Israels am meisten auf dem Gewissen haben, die falschen Propheten und Prophetinnen (Cap. 13) und die weltlichen Häupter des Volkes. Diese haben es wirklich so weit gebracht, dass die strafende Hand Gottes durch gar nichts mehr aufgehalten werden kann. Selbst die Rücksicht auf die etwa unter dem Volke wohnenden Gerechten, die Gott doch bei Sodoma noch genommen hätte, ist ausgeschlossen, und wären Männer wie Noe, Daniel und Job darunter (Cap. 14). Mit dem auf Juda angewandten Bilde vom Rebstocke, dessen Holz keine Verwendung hat, außer im Feuerbrande (Cap. 15), leitet der Prophet die zwei folgenden Reden ein, in denen er die Undankbarkeit des so sehr begnadigten Reiches Juda, das sogar Samaria, ja, selbst Sodoma an Schlechtigkeit überboten hat (Cap. 16), und die untheokratische Politik des Königs (Auflehnung gegen Babylon und Anlehnung an Egypten) schildert und die Strafe dafür verkündet (Cap. 17). Aber die eine wie die andere Strafrede schließt der Prophet mit einer messianischen Prophezie, worin die Erneuerung des Bündnisses mit Jahve (16, 60—63) und die Verherrlichung des darniederliegenden davidischen Königshauses (17, 22—24) verheißen werden. — Ezechiel hat noch eine Einrede zu beseitigen, die, wie es scheint, gegen ihn erhoben wurde, und wer weiß, ob nicht sogar mit Berufung auf seine eigenen Worte! Wiederholt hat er sich auf die strafbare Vergangenheit Israels berufen; also scheint Gott an den unschuldigen

Söhnen die Sünden ihrer Väter zu rächen, mit anderen Worten, er scheint unbillig und ungerecht zu handeln (dixistis: Non est aequa via Domini). Dem gegenüber legt nun der Prophet mit nur immer wünschenswerter Klarheit die Norm des göttlichen Vergeltungsrechtes dar: Wer gerecht ist, der und nur der wird dafür belohnt; wer sündigt, der und nur der wird dafür gestraft. Dabei erklärt der Herr noch ausdrücklich, dass er nicht den Tod des Sünders, sondern nur das Leben desselben wolle. Dabei meint er aber nicht sofast jenen Tod, der in der Züchtigung der ganzen Nation durch den Fall Jerusalems bestand — denn von diesem wurde gewiss so mancher Fromme mit getroffen — sondern den geistigen Tod, die Strafe, der die sündige Seele verfällt (Cap. 18). Auch dieser Cyklus wird durch ein Klagelied über das gefallene Reich und dessen Fürsten beschlossen (Cap. 19).

7. Wiederum kommen Älteste zu Ezechiel, um von ihm den Rathschluss Gottes zu erfragen. Was sie zu hören wünschen, hören sie nicht; wohl aber muss der Prophet diese Gelegenheit dazu benützen, um ihnen das letztemal Israels Sünden in der Vergangenheit vorzuhalten und das in der nächsten Zukunft wartende Unheil zu schildern, damit sie noch besser erkennen, wie verdient die Züchtigung ist, von der Israel betroffen wird. Haben die Sünden des Volkes den Untergang des Staates unabwendbar gemacht, so ist damit zugleich erklärt — und auf diese Erkenntnis muss der Prophet vor allem hinarbeiten — dass die Bekehrung das Nothwendigste, ja, das einzig Nothwendige sei.

In der ersten Rede (20, 5—44) gibt Ezechiel einen kurzen Überblick über die Geschichte Israels, um an der Kette der Wohlthaten Gottes und der Erweise seiner Langmuth den Undank des Volkes zu messen und dadurch dessen Hartnäckigkeit zu beurtheilen (V. 5—32). Aber endlich wird der Herr Israel mit Gewalt bezwingen und sich wieder ein in Gehorsam mit ihm vereintes Volk schaffen (V. 33—44). Dann schildert er das zuvor über Israel hereinbrechende Strafgericht, zuerst unter dem Bilde eines Waldbrandes, dann mit dem Hinweise auf das scharfgeschliffene, furchtbar wüthende Schwert (20, 46—21, 17). Dieses Schwert ist Nabuchodonosor in die Hand gegeben, um Judas Herrschaft zu vernichten, dann aber auch das schadenfrohe Ammon zu züchtigen (V. 19—32). — Der Prophet kehrt wieder zur Schilderung des Sittenverderbnisses in Israel zurück. Mit erschreckender Deutlichkeit werden die Schandthaten aufgezählt, die das Volk zur Schlacke gemacht haben, denn gar kein Stand, keine Menschenclasse ist davon freigeblieben (Cap. 22). Um dies noch klarer zu machen, werden die beiden Reiche Israel und Juda (Samaria und Jerusalem) als zwei Schwestern, Oolla und Ooliba, dargestellt, mit denen Gott eine geistige Ehe eingegangen ist, obwohl sie schon früher ihre Lüsternheit verrathen haben. Wirklich sind sie Gott untreu geworden, indem die eine mit den Egyptern und Assyrern, die andere auch noch mit den Chaldäern gebuhlt hat. Darum hat sie der Herr gerade diesen falschen Liebhabern zur Züchtigung übergeben (Cap. 23).

Inzwischen war in Jerusalem die Entscheidung näher gerückt, Nabuchodonosor hatte die Belagerung begonnen. Dem Propheten war dieses Ereignis an

demselben Tage durch göttliche Offenbarung kund geworden, und so weissagte er zum letztenmale (unter dem Bilde des siedenden Kessels) die Zerstörung der Stadt (Cap. 25).

C. Die Strafreden gegen heidnische Völker.
(Cap. 25—32.)

8. Die Strafreden gegen die heidnischen Völker bilden gewissermaßen den Abschluss jenes Theiles der Prophezien, der dem Gerichte gewidmet ist, und leiten zugleich die Weissagungen ein, welche die Restauration der Theokratie verkünden. Ähnlich wie im ersten Theile gegen Juda hebt Ezechiel auch hier wiederholt die Sünde hervor, durch welche die Völker ihren Untergang verdient haben.

Zuerst wendet sich der Prophet gegen die näherliegenden kleinen Völkerschaften: Ammon war voll Schadenfreude wegen der Zerstörung Jerusalems, Moab hat aus demselben Ereignisse den Schluss gezogen, dass Juda vor anderen Völkern nichts voraus habe, keine Sonderstellung einnehme, die Philister haben ihre alte Feindschaft gegen das Reich Gottes erneuert. Darum trifft sie alle der Untergang (Cap. 25). — Länger verweilt Ezechiel beim Schicksale der das Meer beherrschenden Stadt Tyrus, der drei Reden gewidmet sind. In der ersten (Cap. 26) wird das Strafgericht geschildert, das Nabuchodonosor an ihr zu vollstrecken hat; in der zweiten wird die Größe dieses Unglückes durch Entgegenstellung des Glanzes, der Berühmtheit und der ausgedehnten Handelsbeziehungen von Tyrus beleuchtet. Beide Reden schließen mit einem Klageliede über die in Trümmern liegende Stadt, welches der Prophet den mit Tyrus in Verkehr stehenden Völkern in den Mund legt. Auch hier gibt Ezechiel, und zwar in wiederholter Steigerung den Grund des Strafgerichtes an. Tyrus hat sich über den Fall Jerusalems gefreut, und zwar deshalb, weil es sich durch denselben von einem gefährlichen Rivalen befreit wähnte, der ihm die geistige Weltherrschaft streitig zu machen schien. Jetzt, hat es gemeint, werden sich alle Völker jener Cultur zuwenden, welche in Phönizien bleibende Vertretung gefunden hat, nämlich der heidnischen Cultur mit ihrem satanischen Untergrunde (26, 2). Tyrus hat sich ferner durch Selbstsucht und unbändigen Stolz versündigt. Es kam sich selbst schöner und sicherer vor als alle anderen Städte und wähnte, die ganze Welt sei nur zu seinem Vortheile da (27, 3 ff.). In seinem Hochmuthe verstieg es sich sogar zur Selbstvergötterung. Diesen letzten Gedanken führt Ezechiel in seiner dritten Rede (28, 2—10) weitläufig und in einer Weise aus, dass man auf den ersten Blick erkennt, hier sei Tyrus als Repräsentant Satans selbst aufgefasst. An das Gericht über Tyrus schließt sich das über Sidon an, welches der Wiederherstellung Israels gleichsam den Weg bahnt und darum zur Verherrlichung Gottes besonders viel beiträgt (V. 21—26). — Am meisten Aufmerksamkeit schenkt Ezechiel dem Pharaonenreiche, weil gerade von diesem Israel noch Rettung hoffte. In einer aus sechs Reden bestehenden Prophezie wird diese Hoffnung gründlich zuschanden gemacht. Neben der heidnischen Selbstvergötterung (29, 3) wird ausdrücklich die trügerische Hilfe, welche Egypten den Juden leisten wollte, als Grund des Strafgerichtes bezeichnet (29, 6 ff.). Wie mit Vorliebe kommt der Prophet immer darauf zurück, dass Egyptens Macht gänzlich gebrochen wird. Egypten ist der

Lohn, den Nabuchodonosor für die dem Herrn geleisteten Dienste bekommt (29, 17—21). Wer aber im Hinblicke auf Egyptens Macht daran nicht glauben will, der soll auf Assur zurückblicken, dessen Schicksal Egypten theilen wird, wie es ehedem seinen Ruhm getheilt hat (Cap. 32). Den Abschluss dieses Cyklus bilden zwei Klagelieder über Egypten (32, 2—16. 18—32), welche sich ganz deutlich an Js. 13; 14 anlehnen. Wie dort **Babylon**, steht hier Egypten als Vertretung der satanischen Macht und sein Sturz als Typus des Unterganges jeder dem Herrn feindlich gegenüberstehenden Macht, mit dem die Aufrichtung des Gottesreiches zusammenfällt, der sich Ezechiel im Folgenden zuwendet.

D. Die Wiederherstellung der Theokratie.

9. Während der ersten Periode des prophetischen Wirkens hatte Ezechiel zwar wiederholt, aber immer nur kurz und vorübergehend auf eine segensreiche Zukunft hingewiesen; der Hauptgegenstand seiner Weissagungen war der Untergang des Reiches Juda. Es galt ja, die falsche Hoffnung zu vernichten, von der das Volk durchaus nicht lassen wollte. Als aber durch die Einnahme und Zerstörung Jerusalems die Strafprophezien Ezechiels erfüllt waren und die eitle Hoffnung jeden Halt verloren hatte, da trat in seiner Aufgabe und darum auch im Gegenstande seiner Weissagungen eine bedeutsame Wendung ein: Ezechiel hatte jetzt nach dem Sturze der alten Theokratie die Aufrichtung **einer neuen**, viel herrlicheren, zu verkünden. Dieses Thema wird, von der Einleitung (Cap. 33) abgesehen, in zwei **Cyklen** ausgeführt, von denen der erste (Cap. 34—39) den **Gang** der Restauration Israels, der andere (Cap. 40—48) in Form einer Vision den **Zustand** beschreibt, zu dem es dadurch gelangen wird.

In der Einleitung greift der Prophet nochmals auf den ersten Theil zurück, um die zwei wichtigsten Wahrheiten desselben eng aneinander zu stellen. — 1) Zunächst fordert er dringend zur **Bekehrung** auf. Musste er früher betonen, dass sie unumgänglich **nothwendig** sei (Cap. 18), so galt es jetzt, wo das vermessene Vertrauen in Verzweiflung umzuschlagen drohte (V. 10), zu versichern, dass sie auch **hinreichend** sei, damit Israel des zu verkündenden Lebens theilhaftig werde (V. 1—20). 2) Als der Prophet zuerst durch göttliche Offenbarung und dann durch einen Flüchtling vom Falle Jerusalems Kunde erhalten hatte, musste er durch die letzte Strafweissagung gegen Juda den Rest falschen Vertrauens zerstören, den die in den Ruinen der Hauptstadt Zurückgebliebenen noch zu nähren versuchten (V. 21—33).

a) Gang der Wiederherstellung Israels.
(Cap. 34—39.)

10. 1) Ezechiel greift auf die Thatsache des erfolgten Unterganges zurück. Wo liegt der tiefste Grund desselben? Die Herde Israels wurde vernichtet, weil sie Hirten (gemeint sind Könige, Priester, falsche Propheten, überhaupt die Volkshäupter) besaß, die nicht das Volk, sondern sich selbst geweidet haben. Soll darum

die Herde wiederum gesammelt werden, so müssen diese Hirten von ihr genommen, ein anderer Hirte muss dem Volke gegeben werden. Als diesen Hirten stellt zunächst der Herr sich selbst hin (V. 11—23), dann verspricht er, seinen Knecht David als Hirten und Fürsten über sie bestellen zu wollen (V. 24—31; vgl. § 33. n. 11 β). So steht Ezechiel schon mit dem ersten Schritte mitten im Gebiete messianischer Weissagung. — 2) Erhält Israel einen neuen König, so kommt es auch wieder in den Besitz des verlorenen Landes. Dies weissagt der Prophet in den zwei folgenden Reden. Die erste richtet sich gegen die Edomiter (gegen den Berg Seïr), welche einen Theil der durch die Exilierung der Israeliten entvölkerten Gebiete für sich in Anspruch genommen hatten, und verkündet ihrem eigenen Stammlande Öde und Verwüstung (Cap. 35); mit der anderen wendet sich Ezechiel an Chanaan (die Berge Israels) selbst und weissagt dem Verheißungslande, dass seine Öde in Fruchtbarkeit, seine Leere in zahlreiche Bevölkerung, seine Ruinen zu bewohnten Städten umgewandelt werden sollen, so dass der Segen der Vergangenheit in der Zukunft noch weit überboten werde (36, 1—15). Dass dies aber, wie viele ähnliche Prophezien im geistigen Sinne zu verstehen sei, drückt Ezechiel deutlich genug in der folgenden Rede aus (V. 17—38). Mehrmals betont er hier, dass diese Beseligung Israels ein ganz freies Gnadengeschenk sei, welches in der Abwaschung der Seele, in der Umwandlung des Herzens, in der Reinigung des Geistes, in der Beobachtung des göttlichen Willens bestehe. Mit dieser eigentlichen Redeweise vermischt er die früheren Bilder und zeigt dadurch noch deutlicher, wie diese zu verstehen seien (vgl. § 39. n. 15). — 3) Wer aber Israel, wie es ist, mit dem vergleicht, was der Prophet von seiner Zukunft verkündet — muss der einen solchen Umschwung nicht in das Gebiet der Unmöglichkeit verweisen? Dieser Versuchung zum Unglauben arbeitet Ezechiel dadurch entgegen, dass er in einem großartigen Bilde die Auferstehung von den Todten (die Zusammenfügung und Belebung morscher Gebeine) darstellt. Ebenso wird Gott Israel zu neuem Leben erwecken (37, 1—14); er wird auch Israel und Juda unter dem einen Scepter davidischer Herrschaft zu einem mächtigen, ewigen Friedensreiche vereinigen (V. 15—28). — 4) Aber gerade das Sicherheitsgefühl, in welchem die Bewohner des messianischen Reiches auf jedes Vertheidigungsmittel, wie Festungsmauern, Thore &c., verzichten, bietet Anlass zu einem neuen Kampfe. Gog, der Fürst von Magog, greift das messianische Reich an der Spitze eines zahllosen, aus den verschiedensten Völkerschaften gesammelten Heeres an; er wird aber gänzlich geschlagen, zahllos sind die Leichen, Gog selbst fällt im Kriege. Gemeint ist der Kampf des Satans gegen die Kirche Gottes in seiner ganzen Ausdehnung über die Erde bis ans Ende der Zeiten, besonders aber die letzte Phase desselben, die Feindseligkeit und Niederlage des Antichrist (vgl. Apoc. 19, 20; 21, 2. 7). Die Feindschaft gegen die Kirche wird also das gerade Gegentheil von dem erreichen, was sie bezwecken sollte. Anstatt die Pläne Israels zu vereiteln, muss sie zu deren Ausführung mitwirken. Jahves Herrlichkeit erscheint im hellsten Glanze, und sein Reich gelangt zur Vollendung (Cap. 38; 39).

b) Die Schlussvision.

(Cap. 40—48.)

11. Hat der Prophet im vorausgehenden die Wiederherstellung Israels mehr nach der geschichtlichen Seite dargelegt, so läßt er zum Schlusse einen Blick

in das Wesen und in den Geist der neuen Theokratie thun, indem er die Vision mittheilt, welche ihm hierüber 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems zutheil wurde. Diese Vision lehnt sich enge an das Bild dessen an, was zerstört worden ist. Der Tempel lag in Trümmern, der gesetzliche Gottesdienst hatte aufgehört, die Stadt war niedergebrannt, das Land verödet, die Einwohnerschaft exiliert. Dem gegenüber sieht der Prophet den Tempel wieder aufgebaut, den Gottesdienst neu geordnet, die Stadt bewohnt, das Land unter die Stämme vertheilt.

In der Vision sah er sich nach Chanaan entrückt, auf einen hohen Berg, der, gegen Süden geneigt, ein Gebäude, den Tempel, trug. Zunächst wurde ihm die Anlage und Einrichtung desselben gezeigt, indem vor seinen Augen ein Engel von allem das Maß nahm. Es wurden ihm die äußeren Mauern, der äußere und der innere Vorhof und die Vorhalle (Cap. 40), das eigentliche Tempelgebäude mit den Anbauten (Cap. 41) und die Gemächer der Priester beschrieben und am Schlusse die Länge der Umfassungsmauer angegeben (Cap. 42). — Diesen neuen Tempel wählt Gott zu seiner Wohnung. Vor Jahren hatte Ezechiel geschaut, wie die Herrlichkeit Gottes den dem Untergange geweihten Tempel verließ (Cap. 10); jetzt sah er, wie dieselbe Herrlichkeit Gottes durch das östliche Thor in den Tempel den Einzug hielt, um die neue Wohnung in Ewigkeit nicht mehr zu verlassen (43, 1—7). Ist das Haus von der Majestät Gottes erfüllt, so hat selbstverständlich die öffentliche Gottesverehrung wieder aufgenommen zu werden. Darum folgen jetzt die neuen Vorschriften über den Brandopferaltar und die Weihe desselben, den Opferdienst, über die Heilighaltung des Tempels, über das Cultuspersonal, über die Ansiedlung desselben im Tempelbezirk, im Anschlusse daran über den Bezirk der Stammesfürsten, sowie über verschiedene von diesen zu beobachtenden Gerechtsame, endlich über die Feier der Festzeiten (43, 13—46, 24). — Sodann wird dem Propheten die neue Tempelquelle gezeigt. Sie entquillt dem Orte des Heiligthums und wendet sich nach Osten. Anfangs ziemlich seicht, wächst sie rasch und wird bald zum reißenden Strome, überall, wohin sie fließt, Gesundheit und Leben verbreitend. Sogar im todten Meere, in das sie sich ergießt, ruft sie neues Leben hervor. Die von ihr bewässerten Ufer sind durch Fruchtbarkeit ausgezeichnet; jeden Monat bringen dort die Bäume neue Früchte zur Reife (47, 1—12). Zum Schlusse schaut noch der Prophet die Abgrenzung des Landes (47, 13—23) und die Vertheilung desselben an die Stämme. Diese erhalten nicht mehr genau ihr früheres Gebiet, insbesondere werden auch die ostjordanischen Stämme westlich vom Jordan angesiedelt. Wo von Juda die Rede geht (48, 8), ergänzt der Prophet, was er über die Lage des Tempels und der Stadt Jerusalem, sowie über die Priester, Leviten und Fürstenwohnungen bereits mitgetheilt hatte. Jerusalem erhält zwölf Thore mit den Namen der zwölf Stämme; der Name der Hauptstadt aber lautet: „Der Herr daselbst“ (Cap. 48).

Die Tempelvision Ezechiels ist sehr verschieden erklärt worden. Drei Fingerzeige weisen auf die richtige Erklärung hin: die Form der Weissagung (Vision), ihr Inhalt, ihre Stellung im Buche. — 1) Da der Prophet ausdrücklich berichtet, er habe diesen Tempel im Zustande der Ekstase als Vision geschaut (40, 1. 2), so ist von vorneherein gewiss, dass man nicht an eine wörtliche Erklärung denken muss, ebensowenig wie bei der Vision Cap. 8—11; ja, es ist a priori sehr wahrscheinlich, dass man nicht daran denken darf. — 2) Dies wird durch den Inhalt der Vision zur vollen Gewissheit. Denn

zum Theile ist das hier Gesagte nie ausgeführt worden, es konnte auch gar nicht ausgeführt werden. Man denke bloß an die Tempelquelle. Wir haben hier also die Darstellung höherer Ideen durch Symbole. — 3) Aus der Stellung der Vision und zum Theile auch aus ihrem Inhalte ergibt sich, dass hier von messianischen Zuständen die Rede ist, ebenso wie im vorausgehenden Abschnitte. Wir haben hier eine symbolische Beschreibung des messianischen Reiches. Die Symbole dieses Reiches sind vom Typus desselben, der alttestamentlichen Theokratie, hervorgenommen; in dieser Ausführlichkeit offenbar zu dem Zwecke, um den Gedanken der „Wiederherstellung des Zerstörten" ganz besonders zu betonen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Ezechiel auch bei anderen Visionen die Symbole bis ins kleinste Detail ausführt. Sehr schwierig ist dann die weitere Frage, welche Beziehung zwischen dem einzelnen Detail der Symbole und dem dadurch Symbolisierten bestehe (vgl. Knabenbauer, Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels, „Zeitschrift für katholische Theologie" 1890, S. 231 ff. Cornely, Introductio II. 2. pag. 500 sqq., wo auch andere Erklärungsversuche besprochen sind. Zur Erklärung des Buches vgl. auch Knabenbauer, Beiträge zur Würdigung des Propheten Ezechiel, „Stimmen aus Maria Laach" 1879, XVII., 2, S. 29 ff., 236 ff., 515 ff.).

§ 46.

Der Prophet Daniel.

A. Lebensgeschichte Daniels.

1. Daniel, dessen Lebensschicksale wir nur aus dem gleichnamigen Buche kennen, war nicht unwahrscheinlich von königlichem Geblüte (vgl. 1, 3; Is. 39, 7) und wurde bei der ersten Deportation unter König Joakim von Jerusalem nach Babylon gebracht. Dort mit anderen vornehmen und gut talentierten Jünglingen für den königlichen Pagendienst auserlesen, erhielt er Unterricht in der Sprache und in der Geheimwissenschaft der Chaldäer.[1]) Trotz der Gefahren des neuen Lebens bewahrte er mit seinen drei Freunden Ananias, Misael und Azarias[2]) die Gesetzestreue, besonders in pünktlicher Beobachtung der

[1]) Die Könige von Assyrien und Babylonien nahmen auch sonst öfter gut talentierte Kinder der unterjochten Völker in ihre Palastschulen auf, um sie in der einheimischen Literatur unterrichten zu lassen und dann bei den ihr eigenes Vaterland betreffenden Staatsgeschäften zu verwenden (vgl. Vigouroux, IV., S. 381 ff.). — Vigouroux behandelt a. a. O. in mehreren Capiteln eingehend die volle Übereinstimmung des Buches Daniel mit dem, was die Forschung über Sitten, Zustände und Geschichte Babyloniens in der damaligen Zeit berichtet. Hinsichtlich der ersten sechs Capitel Daniels cf. Lenormant, La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris. 1875, pag. 169 sqq.

[2]) Alle vier erhielten babylonischer Sitte gemäß einheimische Namen (1, 7), von denen zwei, Baltassar (balatsu-usur, Bel schütze dein Leben) und Abdenego

jüdischen Speisegesetze. Wie zum Lohne für solche Gewissenhaftigkeit verlieh ihnen der Herr einen außerordentlich raschen Fortschritt in den Studien, so dass sie nach Vollendung des dreijährigen Curses alle Weisen des Landes an Kenntnissen weit überragten; Daniel zeichnete sich unter dem Einflusse übernatürlicher Erleuchtung noch überdies durch Verständnis der Gesichte und Träume[1]) aus (Cap. 1). Vor Nabuchodonosor bewährte er sich wiederholt als Traumdeuter (Cap. 2; 4). Durch Auslegung des vergessenen Traumes von der Bildsäule gelangte er zu einer der einflussreichsten Stellen im Reiche; auf sein Betreiben erhielten auch seine Freunde wichtige Ämter. Weil diese aber gelegentlich der feierlichen Einweihung eines Götzenbildes[2]) sich

(abed-nebo, Diener des [Gottes] Nebo), erklärt sind. Die zwei anderen Namen, Sidrach und Misach, sind vielleicht zu sehr corrumpiert.

[1]) Den Träumen wurde in Chaldäa, ebenso wie in Egypten, sehr große Bedeutung beigelegt; nicht selten hielt man sie für Weissagungen, weshalb die Traumdeuter hoch in Ehren standen. Die Traumdeutung galt als Wissenschaft, zu deren Erlernung es eigene magische Bücher gab. Darin werden, ähnlich wie im Buche Daniel, mehrere Classen von Traum- und Zeichendeutern aufgezählt (vgl. Vigouroux, S. 388 ff.).

[2]) Statuen wurden in Babylonien nicht so oft verfertigt als Basreliefs. Umso höher wurden sie geschätzt; auch begieng man ihre Einweihung mit großer Feierlichkeit. Nach dem Zeugnisse alter Schriftsteller wurden mitunter sehr große Statuen, auch solche, die aus massivem Golde bestanden, oder wobei dieses Metall doch in verschwenderischer Weise in Verwendung kam, aufgestellt. In die 60 Ellen sind die Maße des Untergestelles einbezogen. Auch verlangt der Text (statua aurea) nicht, an massives Gold zu denken. — Die 3, 1 erwähnte Ebene von Dura ist als ein in der nächsten Nähe von Babylon gelegenes Feld entdeckt worden (vgl. Vigouroux, S. 396 ff., 402 ff.). — Der biblische Bericht erwähnt, dass bei der Einweihung auch Musik gespielt wurde; mehrere Instrumente werden sogar mit Namen aufgeführt. Dies ist ein echt babylonischer Zug. Die Musik spielte in Babylon, wie überhaupt im Orient, eine große Rolle. Von der Zahl und Art der Instrumente geben bildliche Darstellungen von Musikcapellen Zeugnis. Vier der 3, 10 angeführten Instrumente tragen Namen, die aus dem Griechischen entlehnt sein sollen, nämlich qajtros (κίθαρις), sabbekha' (σαμβύκη), pesanterin (ψαλτήριον), siponja' (συμφωνία). Diese Namen werden gegen die Echtheit des Buches und für ein jüngeres Alter desselben ins Feld geführt. — Vor allem ist es jedoch sehr zweifelhaft, ob alle vier Wörter wirklich griechischen Ursprunges sind und nicht vielmehr die Griechen das eine und andere dieser Instrumente sammt den Namen aus Asien eingeführt haben. Sollten aber auch diese Namen griechische Lehnwörter sein, so lässt sich daraus gegen den babylonischen Ursprung des Buches Daniel gar nichts schließen, da bereits die Assyrer (auf dem Gebiete des Handels, besonders durch Vermittlung der Phönizier) mit den Griechen in Verkehr waren, Sennacherib sogar griechische Truppen in seinem Heere hatte. Bei der Vorliebe der Babylonier für Musik ist es leicht erklärlich, dass sie von den gesuchten

weigerten, diesem göttliche Ehre zu erzeigen, wurden sie zum Feuertode verurtheilt[1]), jedoch auf wunderbare Weise davon errettet (Cap. 3). — Als eine vornehme, gottesfürchtige Jüdin, namens Susanna, von zwei Richtern fälschlich des Ehebruches angeklagt und vom Volke darob zum Tode verurtheilt wurde, fand Daniel Gelegenheit, seinen klaren Blick und seine tiefe Weisheit öffentlich zu zeigen und dadurch sein ehedem schon großes Ansehen bei seinem Volke noch mehr zu erhöhen (Cap. 13). — Nach dem Tode Nabuchodonosors scheint der Einfluss Daniels gesunken zu sein. Als aber König Baltassar während der Belagerung Babylons durch die vereinigten Meder und Perser bei einem ausschweifenden Gelage sich bis zur Verhöhnung Jahves verstieg und daraufhin eine geheimnisvolle Hand zum Schrecken der Gäste die räthselhaften Schriftzüge Mane, Thecel, Phares an die Mauer zeichnete, da wurde er aus seiner Verborgenheit wieder hervorgeholt, um die wunderbare Schrift zu entziffern. Er deutete sie auf den bevorstehenden Untergang des Reiches und wurde zum Lohne dafür, trotz des traurigen Inhaltes seiner Botschaft, zur dritten Stelle im Reiche befördert. Noch in derselben Nacht fiel Babylon; Baltassar wurde ermordet und Darius der Meder zum Könige von Babylon erhoben (Cap. 5). — Auch dieser hielt Daniel wegen seiner ungewöhnlichen Einsicht und Staatsklugheit hoch in Ehren und trug sich sogar mit dem Gedanken, ihn zum Vicekönige des Reiches zu ernennen. Auf das hin suchten Daniels Neider eine Gelegenheit, diesen zu verderben, und fanden sie in seiner Rechtgläubigkeit. Durch Schmeicheleien brachten sie den König dazu, ein Decret zu erlassen, wonach jedermann bei Todesstrafe dem Könige göttliche Ehren bezeugen musste. Als sich Daniel dazu natürlich nicht verstand, wurde er in den Löwenzwinger geworfen, aber darin wunderbar erhalten und infolgedessen in seiner Stellung noch mehr befestigt. Auch Cyrus, der bald darauf die Regierung Babylons selbst übernahm, hielt den Propheten hoch in Ehren und behielt ihn in seiner nächsten Nähe. So fand Daniel zweimal[2])

---

griechischen Sängern auch Namen der Instrumente lernten und beibehielten (vgl. Vigouroux, S. 403 ff. Knabenbauer, Commentarius in Danielem, pag. 38 sqq.).

[1]) Verachtung der Götter wurde in Babylon häufig mit dem Tode bestraft; auch findet sich in den Urkunden die Strafe des Feuertodes erwähnt (vgl. Vigouroux, S. 419).

[2]) Dass die Assyrer und Babylonier ihren Gottheiten Speise und Trank vorgesetzt haben (14, 2), wird auch in den Keilinschriften erwähnt. Ebenso ist jetzt ganz klar erwiesen, dass Cyrus keineswegs ein Monotheist war, wie früher vielfach vor-

Gelegenheit, dem Könige die Thorheit des Götzendienstes zu beweisen. Das zweitemal entgieng er wieder nur wunderbar der über ihn dafür verhängten Todesstrafe (13, 65—14, 42). Vom Lebensende Daniels haben wir nur mehr unverlässliche, zum Theile sagenhafte Nachrichten. Sein Grab wird in Susa gezeigt.

2. Baltassar, König von Babylon. — Baltassar (belšassar) wird im Buche Daniels mehrmals (Cap. 5; 7, 1; 8, 1), und zwar immer als König, speciell als König von Babylon und König der Chaldäer, erwähnt; 7, 1 ist von seinem ersten, 8, 3 von seinem dritten Regierungsjahre die Rede; 5, 2 wird Nabuchodonosor „sein Vater" genannt. Auch Bar. 1, 11. 12 wird ein Baltassar, Sohn des Nabuchodonosor, angeführt. Da in der sonst bekannten Liste der Könige von Babylon dieser Name fehlt, so wurde von den Rationalisten daraus ein Widerspruch zwischen Daniel und der beglaubigten Geschichte construiert und damit die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Buches bekämpft. Die Keilinschriften haben auch über diese früher sehr dunkle Frage einiges Licht verbreitet. Zur Orientierung hierüber diene Folgendes:

Der ptolemäische Canon erwähnt für diese Periode (freilich mit theilweise etwas anderen Namen) folgende Könige: Evil-Merodach (561—559, vgl. IV. Kön. 25. 27), Neriglissor (559—555), Naboned (555—538), Cyrus (538—529). Diese Liste wird durch ein Fragment des Berosus bestätigt; nur ist dort nach Neriglissor Laborosarchod eingeschoben, der im ptolemäischen Canon wahrscheinlich nur wegen seiner nicht einmal ein Jahr (9 Monate) dauernden Regierung fehlt. Auch andere alte Schriftsteller, welche über diese Periode handeln, wissen nichts von einem Baltassar; wohl aber kommt dieser Name in den Keilinschriften vor, nämlich auf zwei Thoncylindern Naboneds, der darauf seinen erstgeborenen Sohn Belsarussur erwähnt und ihn durch das Epitheton „Sprössling meines Herzens" auszeichnet. In den Annalen desselben Königs ist öfters von einem „Königssohn", habal-sarru (zweifelsohne demselben, den die Cylinderinschriften meinen), die Rede, der eine hervorragende Stelle einnahm und besonders in Vertretung des Königs mit der Leitung militärischer Operationen betraut war. Dem Cyrus stellte sich in Accad Naboned selbst entgegen, er erlitt aber bei Sippara eine Niederlage. Vermuthlich war dem „Königssohne" die Vertheidigung der Hauptstadt übergeben. Der Ausdruck „habal-sarru" heißt hier nach dem Assyriologen Delattre S. J. nicht einfach „Sohn des Königs", sondern ist ein stehender Titel, soviel als Vicekönig oder Mitregent. Es ist kein Zweifel, dass dieser Belsarussur mit dem Baltassar des Buches Daniel identisch ist. Da er die zweite Stelle im Reiche innehatte, so erklärt es sich daraus ganz leicht, dass Daniel zum „Dritten im Reiche" erhoben wurde. Die Ver-

---

gegeben wurde. Er rühmt sich vielmehr in seinen Inschriften, dass er den Cult der babylonischen Gottheiten neu gefördert und ihre Statuen in die früheren Tempel mit Ehren habe zurückbringen lassen (vgl. Sayce, Alte Denkmäler, S. 184 ff.).

Unter dem Drachen haben wir uns eine Schlange zu denken. Schlangen standen bei den Babyloniern in hohem Ansehen, weil man mit ihrer Hilfe die Träume erklärte und die Zukunft erforschte. Sie wurden zu diesem Zwecke bei den Tempeln unterhalten. Wahrscheinlich ist hier von einer solchen Schlange die Rede (cf. Knabenbauer, l. c. pag. 343 sqq.).

wandtschaftsverhältnisse dieses Baltassar zu Nabuchodonosor sind, wie die babylonische Geschichte dieser Periode überhaupt, noch sehr im dunkeln. Evil-Merodach, ein Sohn Nabuchodonosors, wurde durch seinen eigenen Schwager Neriglissor gestürzt; das gleiche Los traf auch den Sohn des Usurpators, Laborosarchod, der ein Enkel Nabuchodonosors war. Wahrscheinlich gehörte auch Naboned entweder durch seine Frau oder durch seine Mutter zur Familie dieses großen Königs, wonach Baltassar Enkel oder Urenkel desselben wäre und dieser darum ganz gut sein Vater, nach dem orientalischen Sprachgebrauche soviel als Ahne, genannt werden konnte. Jedenfalls ist er mit dem Baltassar des Buches Baruch nicht identisch, denn dort ist von dem präsumtiven Thronfolger (wahrscheinlich Evil-Merodach) die Rede (vgl. Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel, Regensburg 1890, S. 41—63. Knabenbauer, Comment. in Daniel., pag. 156 sqq.).

3. Darius der Meder. — Von Darius dem Meder ist im Buche Daniel öfter die Rede; vor allem 5, 32: „Und Darius (darjaveš) der Meder empfieng das Reich, 62 Jahre alt.“ 9, 1 wird das erste Regierungsjahr dieses Königs angeführt. „Im ersten Regierungsjahre des Darius, des Sohnes des Assuerus (ᵓachašveroš), vom Samen der Meder, der herrschte über das Reich der Chaldäer.“ Dieser König wird in den profanen Geschichtsquellen nicht erwähnt, weshalb Dan. 5, 32 noch immer als crux exegetica gilt. Von den verschiedenen Hypothesen verdienen zwei Erwähnung. Einige Gelehrte (die sich an Xenophons Cyropädie halten) fanden in Darius den Schwiegervater des Cyrus, Cyaxares II. von Medien. Cyrus führte anfangs als Heerführer die Meder und Perser und dann, als Cyaxares aus Eifersucht die Meder abberufen hatte, auf eigene Faust mit Krösus von Lydien und mit Babylon, dessen Bundesgenossen, Krieg. Als Cyrus siegreich daraus hervorgieng, wurde er vom Heere als König anerkannt. Er überließ jedoch dem Scheine nach die Herrschaft dem Cyaxares und bot ihm in Babylon eine Residenz an, worauf ihm dieser, weil er keine männlichen Nachkommen hatte und bei seinem Alter keine mehr erwarten konnte, seine Tochter zur Frau gab, welche Medien als Mitgift erhielt. — Nach der anderen, aber minder wahrscheinlichen Hypothese ist Darius identisch mit dem Gobryas der griechischen Historiker, dem Ugbaru der Annalen. Dieser war Feldherr des Cyrus bei der Einnahme Babylons und wurde sowohl nach Herodot, als nach den Annalen zum Gouverneur oder Generalstatthalter von Babylon eingesetzt. — Kann diese Frage vorderhand zur Zufriedenheit nicht gelöst werden, so ist es doch innerlich durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Cyrus anfänglich den Babyloniern wenigstens den Schein der Selbständigkeit lassen wollte und darum einen geeigneten König über sie eingesetzt hat. Da es sich bei ihm auch darum handelte, das nationale Gefühl der Meder, denen bisher die Oberherrlichkeit zustand, zu schonen, so lag es nahe, einen medischen Fürsten durch die Würde eines Königs von Babylon auszuzeichnen (vgl. Düsterwald, a. a. O. S. 75—91. Knabenbauer, l. c. pag. 170 sqq.).

B. Die Prophezien Daniels.

a) Charakteristik seiner Weissagungen.

4. Wie Daniels Lebensumstände ganz verschieden waren von denen der anderen Propheten, so nahm er auch als Prophet eine ganz

eigenartige Stellung ein. Er ist nicht vor das Volk getreten, um dessen religiösen Wandel durch die Kraft seines Wortes zu beeinflussen, er hat auch seine Weissagungen nicht mündlich vorgetragen, sondern nur schriftlich aufgezeichnet.

Gegenstand derselben ist im allgemeinen die alles zum Heile lenkende Hand Gottes in der Weltgeschichte. Daniel führt dieses Thema vorzüglich nach drei Gesichtspunkten aus: 1) Zwei Prophezien behandeln das geschichtliche Verhältnis des Gottesreiches zu den vier Weltreichen; — 2) zwei Weissagungen beschäftigen sich ziemlich eingehend mit der Geschichte solcher Weltreiche, die für die Realisierung des Erlösungsplanes von hervorragender Bedeutung sind; — 3) eine endlich gibt genau die Zeit an, in welcher das Gottesreich in Erscheinung treten wird. Diese Prophezien haben noch das eigene, dass Daniel die Ereignisse der Zukunft durch Visionen und Traumgesichte, und zwar meistens in Symbolen schaute, deren Bedeutung ihm dann noch enthüllt wurde (vgl. 10, 1). Besonders wurden ihm die heidnischen Weltreiche durch Thiere symbolisiert, deren Eigenthümlichkeiten bestimmten Charakterzügen der heidnischen Reiche entsprechen.

Sowohl die Symbole selbst als deren Erklärungen sind zum Theile ziemlich dunkel. Dabei ist jedoch der Fortschritt bemerkbar, dass jede folgende Weissagung die früheren an Lebendigkeit, Ausführlichkeit und besonders an Klarheit übertrifft. In der ersten — aus dem zweiten Regierungsjahre Nabuchodonosors (Cap. 2) — wird die Geschichte der vier Weltreiche und die Entstehung des Gottesreiches mehr in allgemeinen Umrissen gezeichnet. Da Daniel sogar den Inhalt des Traumgesichtes dem Könige ins Gedächtnis rufen musste, kann das ganze Gesicht als seine eigene Weissagung aufgefasst werden. Die Weltreiche sind durch eine von Nabuchodonosor geschaute Bildsäule aus verschiedenen Stoffen dargestellt, das Gottesreich durch einen vom Berge sich selbst loslösenden Stein, der an die Füße der Säule prallt und diese ganz zertrümmert. — Während also in diesem Gesichte nur Erdstoffe als Symbole dienen, treten im folgenden (Cap. 7) lebende Wesen (wilde Thiere) als Repräsentanten der verschiedenen Reiche auf, das Gottesreich aber wird durch den „Alten der Tage" und den „Menschensohn" vertreten. Dem entspricht, dass hier der Gegensatz zwischen Welt- und Gottesreich viel schärfer hervortritt, und die Geschichte der Zukunft sowohl mehr ins Detail ausgeführt, als auch bis in die äußerste Ferne, bis an den Abschluss

der Zeit weitergeführt wird. — Im dritten Jahre desselben Königs, kurz vor der Eroberung Babylons, wurde dem Propheten im Bilde des Widders und des Bockes (Cap. 8) die Geschichte der medo-persischen und der griechisch-macedonischen Monarchie noch genauer dargelegt und dabei eine ganze Reihe einzelner Ereignisse mitgetheilt. — Im ersten Jahre des Königs Darius erhielt er die Offenbarung über die Zeit des messianischen Heiles (Cap. 9); — im dritten Jahre des Cyrus endlich wurden ihm mit fast historischer Klarheit die Geschicke der Könige von Egypten und Syrien und deren Stellungnahme zum auserwählten Volke kundgethan.[1])

b) Die Weltreiche und das Gottesreich.

5. Die Weltreiche sind im Traumgesichte Nabuchodonosors (Cap. 2) durch die Stoffe symbolisiert, aus denen die von ihm geschaute Bildsäule bestand. Ihr Haupt war nämlich von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz und die Füße theils von Eisen, theils von Thon. In dem Gesichte, das Daniel selbst hatte (Cap. 7), sah er, wie die vier Winde auf dem Weltmeere mit einander stritten und aus der dadurch aufgeregten Flut nach einander vier wilde Thiere sich erhoben, von denen das folgende dem früheren den Garaus machte: zuerst ein Löwe mit Adlerflügeln, dann ein Bär mit drei Rippen im Maule, darauf ein Panther mit vier Köpfen und vier Flügeln. Das vierte Thier war namenlos und schrecklich. Es hatte zehn Hörner auf dem Kopfe, zwischen denen ein kleines Horn hervorwuchs, das Augen hatte und einen Mund, der Großes (Vermessenes) redete. Dieses kleine Horn verdrängte drei von den zehn anderen Hörnern, und es führte auch Krieg mit den Heiligen des Himmels und besiegte sie. Im Himmel sah der Prophet eine andere Scene. Vor einem ehrwürdigen Greise (antiquus dierum), den unzählbare Scharen von Engeln umgaben, wurde feierlich Gericht gehalten. Auf den Wolken des Himmels erschien der Menschensohn, das Thier wurde getödtet und in den Feuerpfuhl geworfen, dem Menschensohne „aber ward gegeben Herrschaft, Kraft und Königthum, und alle Völker, Volksstämme und Zungen dienten ihm; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königthum ein solches, welches nicht zerstört wird" (7, 14).

Die vier symbolisierten Weltreiche sind: das babylonische, das medo-persische, das griechisch-macedonische und das römische. In diesen Reichen ist das gottwidrige Princip verkörpert, welches von jeher im Kampfe gegen Gott und sein Erlösungswerk begriffen war. Weil aber diese gottfeindliche Richtung im vierten Reiche ganz besonders ausgebildet ist, indem es mehr als andere in Gegensatz gegen das Reich Gottes, und zwar unmittelbar gegen die vom Gottmenschen gestiftete Kirche tritt, darum schenkt ihm auch der Prophet besondere Aufmerksamkeit. Weil ferner in den Tagen dieses Reiches und in seinem Gebiete, gleichsam auf seinen Trümmern das Reich des Messias, die Kirche Christi, erstand, darum konnte das Römerreich als das letzte Weltreich dargestellt und mit seiner Feind-

[1]) Vgl. Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel, Freiburg 1890, S. 27, 105 f.

schaft gegen die Kirche der Kampf zusammengeschaut werden, den das gottfeindliche Princip auch nach dem Untergange dieses Reiches führt und bis ans Ende der Zeiten führen wird. Aus diesem vierten Reiche gehen (durch Hörner symbolisiert) zehn Könige hervor und ein elfter, nämlich der Antichrist, der sich in ungemessenem Stolze über die Gebote Gottes, ja, über die Person Gottes selbst erheben und gegen die Kirche eine Verfolgung einleiten wird, welcher viele zum Opfer fallen. Aber nach kurzer Herrschaft wird er von Christus besiegt, getödtet und in den Feuerpfuhl geworfen werden. Dann folgt das letzte Weltgericht, das Reich Gottes wird endgiltig dem Messias zur Herrschaft übergeben werden und in der Glorie des Himmels seine Vollendung erlangen.[1])

c) Einzelne Momente aus dem Gesammtbilde.

6. α) Die medo-persische und die griechische Monarchie (Cap. 8). — Im dritten Regierungsjahre des Königs Baltassar sah Daniel einen Widder, der mit seinen zwei Hörnern, von denen das eine später aufstieg, aber größer wurde als das andere, nach Westen, Norden und Süden stieß. Anfangs unüberwindlich, wurde er von einem Ziegenbock, der, ohne die Erde zu berühren (d. h. in schnellem Siegeslaufe), vom Westen herkam, besiegt. Der Ziegenbock hatte ein großes Horn; dieses zerbrach aber bald, und an seiner Stelle wuchsen vier ansehnliche Hörner nach vier Weltgegenden hervor. Aus einem derselben gieng ein Horn aus, das anfangs klein war, dann aber übergroß wurde gegen Süden und

[1]) Für die Erklärung der Vision vom Gottesreiche und von den Weltreichen sind besonders folgende Gesichtspunkte maßgebend: 1) Die vier Königreiche folgen auf einander. — 2) Die vier Reiche im Traume des Königs und in der Vision Daniels sind der Reihe nach dieselben. — 3) Das erste Reich ist das babylonische, was aus 2, 37. 38 ganz klar ersichtlich ist. — 4) Das fünfte Reich (das Gottesreich) ist das messianische, die Kirche Christi. — 5) Demnach sind noch drei Reiche zu bestimmen. Schon durch die angegebenen Resultate ist die Reihenfolge: medo-persisches, griechisch-macedonisches, römisches Reich bedingt. In der Prophezie werden die einzelnen Reiche genauer gekennzeichnet: Das medo-persische bestand aus zwei herrschenden Elementen (Brust und Arme der Bildsäule, zweiseitiger Bär), worin der Grund seiner Inferiorität liegt. Einem fraßgierigen Raubthiere wird es wegen seiner großen Ausdehnung verglichen. Vom dritten Reiche heißt es, dass es über die ganze Welt herrschen wird. Alexander der Große hat zuerst auch Europa in die Grenzen des Weltreiches einbezogen. Die vier Köpfe und die vier Flügel weisen auf die vier Theile hin, in welche dies Reich zerfiel. Das vierte Reich ist gekennzeichnet durch seinen alles Frühere übertreffenden Eroberungscharakter, was beim römischen Reiche thatsächlich zutrifft. — 6) Eine weitere Stütze bekommt diese Auslegung durch die Parallele, Cap. 8, wo die medo-persische und die griechisch-macedonische Monarchie namentlich genannt und in einer Weise geschildert werden, dass die Analogie mit dem zweiten und dritten Reiche der früheren Vision unverkennbar ist. — 7) Dass ferners das kleine Horn, das zwischen den anderen zehn Hörnern hervorwächst, oder dass der elfte König der Antichrist sei, ergibt sich aus der Parallele mit Apoc. 17, 12. 13 und mit den Stellen, welche bei Daniel selbst noch über den Antichrist vorkommen (vgl. Düsterwald, a. a. O. S. 139 ff., besonders S. 141).

Osten und gegen das herrliche Land (Chanaan). Dieses Horn kämpfte mit Glück gegen das Heer des Himmels und gegen den Fürsten dieses Heeres, entzog ihm das Beständige und warf die Stätte seines Heiligthumes nieder. Nach der bestimmten Zeit (2300 Abend-morgen) wird das Heiligthum wieder in rechten Stand gesetzt werden (8, 3—14).

Diese Vision wurde dem Propheten dahin gedeutet, dass der Widder die medo-persische, der Ziegenbock aber die griechisch-macedonische Monarchie (das Königreich Javan), das große Horn dessen ersten König (Alexander den Großen), die vier Hörner aber vier Königreiche bedeuten, in welche das große Reich sich auflösen wird. Gegen Ende ihres Bestandes wird ein König aufstehen, „erfahren in Ränken", „sehr mächtig, aber nicht durch seine Kraft, sondern auf Grund seiner Schlauheit", der viel Unheil stiften und besonders das Volk der Heiligen (das Heer des Himmels) zugrunde richten und „gegen den Fürsten der Fürsten" sich erheben wird. Damit ist der syrische König Antiochus Epiphanes gemeint, der lange Zeit mit großem Erfolge an der Ausrottung der jüdischen Religion gearbeitet und zu diesem Zwecke den Tempel geschändet und den Opferdienst abgeschafft hat (vgl. § 49. n. 2). An ihm gieng auch das Wort in Erfüllung: „Ohne Hände wird er zerbrochen werden" (V. 21—25).

β) Die siebzig Jahreswochen (Cap. 9). — Bisher hatte Daniel nur über die Weltreiche genauere Mittheilungen erhalten, vom Gottesreiche war bloß mit allgemeinen Ausdrücken die Rede gewesen. Im ersten Jahre des Königs Darius bekam er eine specielle Offenbarung über das Gottesreich, und zwar über die Zeit, in der dasselbe aufgerichtet werden soll. Damals giengen die von Jeremias (25, 11. 12) geweissagten 70 Jahre der Gefangenschaft zu Ende. In Erkenntnis dieses Umstandes verdoppelte der Prophet seine Gebete und seinen Bußeifer, um für diesen ganz besonders wichtigen Zeitpunkt Gottes Barmherzigkeit über sein Volk, die heilige Stadt und den Tempelberg herabzuflehen (9, 1—19). Zum Lohne dafür wurde er einer Erscheinung des Erzengels Gabriel gewürdigt und von demselben mit einer neuen, sehr wichtigen Offenbarung begnadigt (V. 20—23). Entsprechend den 70 Jahren des Exils seien 70 (Jahres-) Wochen festgesetzt, in Bezug auf sein Volk und die heilige Stadt, bis die Sünde getilgt (das geistige Exil ein Ende nehme), ewige Gerechtigkeit aufgerichtet, Gesicht und Weissagung erfüllt und das (neue) Allerheiligste gesalbt werde. Gemeint war die Erlösung durch Christus, auf den ja alle Weissagungen des alten Testaments hinzielten, durch den auch das neue Allerheiligste, die Kirche Christi, begründet worden ist. Als Ausgangspunkt dieser 70 Wochen erklärte der Engel das Edict, durch welches der Wiederaufbau der Stadt Jerusalem erlaubt werde. Während der ersten sieben Wochen werde die Stadt sammt den Mauern unter Bedrängnis gebaut werden, dann seien es noch 62 Wochen bis zum Auftreten Christi (des gesalbten Königs). Dieser wird nach 69 Wochen in den Opfertod hingegeben werden; er wird jedoch nicht dem Tode überantwortet bleiben, wohl aber für diesen Frevel das Volk gezüchtigt, die Stadt sammt dem Heiligthume gänzlich verwüstet werden. In die siebzigste Woche wird die Aufrichtung des neuen Bundes fallen, durch den der alte seine Geltung und damit das Opfer seine Bedeutung verliert. Im Zusammenhange damit wurde noch dem Tempel ewig dauernde Verödung geweissagt (V. 24—27).[1]

[1]) Diese Prophezie gehört zu den schwierigsten Stellen der heiligen Schrift und ist auf verschiedene Weise erklärt worden. „So sehr (aber) auch die Erklärungen

γ) Die Ptolemäer und Seleuciden (Cap. 10—12). — Im dritten Jahre des Cyrus endlich erhielt Daniel eine die griechische Monarchie betreffende, ganz specielle Weissagung, die zum Theile so klar und deutlich ist, dass sie eher Geschichte genannt zu werden verdient; und zwar wurde sie ihm durch einen Engel zutheil, der während der Dauer des persischen Reiches im Vereine mit Michael, dem Schutzgeiste der Juden, bei Gott die Interessen eben dieses Volkes vertrat (Cap. 10). Zuerst werden ganz kurz die Geschicke des Perserreiches, die kurze Herrschaft Alexanders des Großen, der dieses Reich erobern wird, und die Theilung seiner Monarchie in vier Reiche angedeutet (11, 2—4); dann schildert der Engel den Kampf zwischen den Seleuciden und Ptolemäern (den Königen des Nordens und des Südens) bis Antiochus den Großen, zu dem auch die Juden halten werden (V. 5—20); darauf beschäftigt sich die Prophezie speciell mit einem Könige des Nordens, der „Verächtlicher" (despectus) genannt wird. Dieser wird gegen den König des Südens ziehen und dessen Land (Egypten) in seine Gewalt zu bringen trachten (V. 21—27). Dann wird er das Volk Gottes bedrängen, er wird seine Macht gegen den heiligen Bund richten, das Heiligthum entweihen, das Beständige (den Opferdienst) abschaffen, im Heiligthume dafür den Greuel der Verwüstung aufstellen. Besonders wird er, und zwar mit großem Erfolge, den Abfall der Juden von der wahren Religion befördern. Diese auszurotten, wird ihm aber dennoch nicht gelingen; denn die Verständigen des Volkes werden sich mit Muth erheben und die Menge dadurch zum Ausharren ermuntern; sie werden zwar im Kriege fallen, aber dem Volke wird dennoch mit kleiner Hilfe geholfen werden (V. 28—35). Dieser König des Nordens ist Antiochus Epiphanes, von welchem in ähnlicher Weise, nur nicht so einlässlich, schon 8, 9—12. 23—25 die Rede war. Der Kampf des Antiochus gegen die mosaische Religion ist aber beidemale als Typus des Verfolgungskrieges aufgefasst, den am Ende der Zeiten der Antichrist gegen die Bekenner der katholischen Religion führen wird; darum wird da wie dort Antiochus als Vorbild des Antichrist geschildert. Einzelne Ausdrücke des achten Capitels beziehen sich direct auf das Wirken des Antichrist; im elften Capitel aber geht die Weissagung von V. 36 an unvermerkt ganz vom Typus auf den Antitypus, von Antiochus auf den Antichrist über, um die Bedrängnis der Gläubigen am Ende der Zeiten und die Folgen dieser Bedrängnis zu schildern (V. 36—45). In dieser Trübsal, die in der ganzen Weltgeschichte ihresgleichen nicht findet, wird sich Israels Rettung vollziehen (wahrscheinlich ist die Wiederbekehrung der Juden gemeint). Dann werden die Todten erstehen, die Gerechten zum ewigen Leben eingehen, die anderen ewiger Schande überantwortet werden (12, 1—3). Zum Schlusse erfährt Daniel noch drei Zeitbestimmungen, aus denen hervorzugehen scheint, dass das Wüthen des Antichrist $3^1/_2$ Jahre = 42 Monate dauern wird (V. 4—13).

---

der christlichen Exegeten in der Berechnungsweise und in der genauen Deutung einzelner Worte von einander abweichen, so stimmen sie doch allesammt (mit Ausnahme des Julius Hilarianus) darin überein, dass sie in der Prophezie eine messianische Weissagung erkennen" (Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der älteren und mittleren Zeit, Graz 1883, S. 2. Zur Erklärung vgl. Reinke, Die messianischen Weissagungen, IV., 1., S. 213 ff. Knabenbauer, l. c. pag. 229 sqq.).

C. Bedeutung des Propheten Daniel.

7. Schon die politische Stellung Daniels, seine Rolle im Centrum der heidnischen Weltmacht, weist darauf hin, dass sein Wirken vorzüglich der Heidenwelt galt. Auch sie war zur Theilnahme an der Erlösung berufen. Das Exil der Juden sollte unter anderen dem Zwecke dienen, die Heiden mit der Messiashoffnung bekannt zu machen und auf die Annahme der Erlösungsgnade vorzubereiten. Und doch schien gerade die Thatsache des Exils dieser Absicht Gottes ein unübersteigliches Hindernis in den Weg zu legen. Der erste und nothwendigste Schritt zum Heile war nämlich die Anerkennung Jahves als des einzig wahren Gottes und damit zugleich die Verwerfung des Götzendienstes. Dieser Schritt war aber nie weniger zu erwarten als während des Exils. Denn infolge der Verquickung von Religion und Politik sahen die Babylonier ihre Götter als Sieger über Jahve, den Gott der Juden, diesen darum als schwächer im Vergleiche zu ihren eigenen Gottheiten an. Durch diese Auffassung war der Glaube an Jahve und das durch ihn zu wirkende Heil von vorneherein ausgeschlossen. — Diesen Grundirrthum sollte nun Daniel zerstören, und zwar vom Mittelpunkte der heidnischen Weltmacht aus. Seine Aufgabe hat der Prophet dadurch gelöst, dass er die Herrlichkeit Jahves, des Gottes der besiegten Israeliten, seine Macht und Erhabenheit über die Götter Babylons auf unwiderlegbare Weise kundgethan und dadurch sogar den Heiden selbst die Anerkennung Gottes abgenöthigt hat. — 1) Den ersten Beweis für die Erhabenheit Jahves lieferte Daniels Weisheit. Er übertraf alle Weisen und Zeichendeuter Babyloniens, besonders in Auslegung der Träume; diese mussten wiederholt ihr Unvermögen eingestehen, wo er allein zu deuten vermochte. Er aber berief sich hiefür (z. B. beim ersten Traume Nabuchodonosors) ausdrücklich auf seinen Gott: „Es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse eröffnet“ (2, 28); und Nabuchodonosor sieht sich durch die Wiedergabe und Auslegung seiner Träume zu dem Bekenntnisse genöthigt: „Wahrlich, Euer Gott ist der Gott der Götter und der Herr der Könige und der Verkünder der Geheimnisse, weil du es vermocht hast, dieses Geheimnis zu lösen“ (V. 47). — 2) Der Gott Israels ist auch mächtig gegen jene, die ihm widerstreben. Beweis hiefür war der Wahnsinn Nabuchodonosors und die Genesung von demselben, was den König zu einem neuen Bekenntnisse veranlasste, welches sogar dem ganzen Reiche kundgemacht wurde. Der Erlass schließt mit den Worten: „Ich, Nabuchodonosor, lobe, verherrliche und preise den Gott des Himmels; denn alle seine Werke sind wahr und seine Wege gerecht, und die in Hochmuth wandeln, vermag er zu demüthigen“ (vgl. 3, 99. 100; 4, 31. 34). — Das Mane, Thecel, Phares und die Eroberung Babylons in derselben Nacht, in welcher die heiligen Gefäße zur Schwelgerei benützt und Babylons Götter gepriesen wurden, ist ein weiterer Beweis für die alles erdrückende Macht des Herrn (vgl. 5, 18—31, besonders V. 24). — 3) Wenn der Gott Israels die Macht besitzt, seine Gegner zu demüthigen, so hat er auch die Kraft, seine treuen Diener, die Beobachter seiner Gesetze, aus der Hand der Feinde zu retten. Den Beweis liefern die Freunde Daniels im Feuerofen und Daniel selbst, der sowohl unter Darius, dem Meder, als unter Cyrus aus dem Löwenzwinger unversehrt gerettet worden ist. Alle drei Ereignisse geben Veranlassung zu einem Lobpreise Gottes durch die betreffenden Könige. Nabuchodonosor und Darius erlassen sogar ein

Decret an ihre Völker, in welchem diese zur Verehrung des Gottes Israels aufgefordert werden (3, 95. 96; 6, 25. 27). — 4) Endlich zeigt Daniel noch die Nichtigkeit der heidnischen Götter, indem er den Betrug hinsichtlich der Nahrung des Götzen Bel aufdeckt und eine göttlich verehrte Schlange tödtet. Dadurch beweist er in der Antwort auf die Frage: „Warum betest du den Bel nicht an?" die Berechtigung dafür, dass er und seine Anhänger den heidnischen Göttern keine Verehrung zollen, sondern ihren, den lebendigen Gott, allein anbeten.

8. Dadurch, dass die erwähnten Großthaten Gottes vorzüglich an die Person Daniels geknüpft waren, bereiteten sie ihm den Weg zu dem großen Ansehen, das er genoss, und zu den hohen Würden, die er bekleidete. Diese seine Lebensstellung war schon an sich geeignet, den Heiden, in deren Hände damals das Schicksal des auserwählten Volkes gelegt war, Achtung vor demselben und Schonung dagegen zu empfehlen, abgesehen von dem Einflusse, den der Prophet diesbezüglich auf den König und seine Umgebung persönlich ausüben konnte. Gewiss zum Besten seines Volkes bewog er den König Nabuchodonosor, dass er seine drei Freunde ebenfalls zu hohen Ehrenstellen beförderte. — Daniel hat aber auch für das religiöse Wohl seines Volkes segensreich gewirkt. Die Beweise von der Macht und Herrlichkeit Jahves, besonders aber von dem Schutze, den dieser den treuen Beobachtern seines Gesetzes erzeigte, konnten und sollten bei den Juden dieselbe, ja, noch größere Wirkung erzielen als bei den Heiden. Der Monotheismus, die Reinheit des Glaubens, sowie die Treue gegen das Gesetz mussten dadurch mitten in den vielen Gefahren eine kräftige Stütze erhalten. — Dazu kam noch der Glanz seines eigenen Beispieles, indem Daniel, der am königlichen Hofe gewiss mehr als alle anderen der Gefahr des Abfalles ausgesetzt war, sich auch nicht einmal zu einer Connivenz gegen die heidnische Religion verleiten ließ, ja, sogar bereit war, sein Leben für die Treue gegen Gott zu opfern. — Die Gesetzestreue hatte aber in der herannahenden Zukunft eine Gefahr zu bestehen, wie die ganze Vergangenheit in der Geschichte Israels keine aufgewiesen, nämlich den Kampf gegen den Hellenismus, der unter Antiochus Epiphanes die Ausrottung der jüdischen Religion mit allen nur immer zugebote stehenden Gewaltmitteln erreichen wollte. Eine große Anzahl von Juden fiel damals wirklich vom Glauben ab, gegen die übrigen wurde in grausamster Weise gewüthet. Für diese Zeit musste einen unbeschreiblichen Trost die Überzeugung gewähren, dass diese Bedrängnis von Gott vorausgesehen und vorausgesagt, also von ihm zugelassen sei, um sein Volk zu prüfen und seinen heiligsten Absichten zu einem so herrlichen Siege zu verhelfen. Diese Überzeugung wurde der künftigen Generation durch die Prophezien Daniels über die Geschichte der macedonisch-griechischen Monarchie, sowie über die Zeit der Aufrichtung des messianischen Heiles vermittelt. Auf solche Weise erstreckt sich das Wirken Daniels von der Gegenwart in die ferne Zukunft, ja, noch weiter, bis ans Ende der Zeiten, indem er wiederholt die Ereignisse, welche dem letzten Weltgerichte unmittelbar vorausgehen, ja, dieses selbst in einzelnen Zügen den Lesern vorführt. In dieser Hinsicht berührt sich das Buch ganz auffällig mit der Apokalypse des heiligen Johannes.

Vgl. Vigouroux, IV., S. 369 ff. Kaulen, a. a. O. S. 387 ff. Düsterwald, a. a. O. S. 1 ff.

D. Das Buch Daniel.

9. Das Buch Daniel enthält zum Theile Geschichte (Cap. 1—6; 13; 14), zum Theile Vision (Cap. 7—12). Der historische Theil bietet nicht eine vollständige Lebensgeschichte Daniels, sondern nimmt aus seinem Leben einzelne Episoden heraus, die mit seinem prophetischen Berufe innig verbunden sind. Die zwei letzten Capitel sind in Form eines Nachtrages angehängt. — Dieser Nachtrag, sowie das Gebet des Azarias mit dem Hymnus der drei Jünglinge im Feuerofen (3, 24—90) sind im Urtext nicht mehr erhalten und fehlen darum auch im Canon der Juden. Der hl. Hieronymus hat sie aus dem griechischen Text des Theodotion übersetzt.

Fast in keinem Buche der heiligen Schrift werden so großartige Wunder erzählt wie im Buche Daniel. Hieher sind besonders seine Visionen zu rechnen, die an Bestimmtheit alle Weissagungen des alten Testaments übertreffen. Darum hat sich auch der Rationalismus von jeher mit besonderer Schärfe gegen dieses Buch gewendet und sowohl seinen Inhalt als auch im Zusammenhange damit seine Authentie angegriffen. Es sei nicht in Babylon während der chaldäischen und persischen Herrschaft, sondern im Judenlande zur Zeit des Antiochus Epiphanes (175—164) geschrieben worden, und zwar in der Absicht, um die Glaubensgenossen gegen die drohende Gefahr des Abfalles sicherzustellen (vgl. § 49. n. 2. 3). Um diesen Zweck leichter zu erreichen, habe der Verfasser die Schilderung seiner Zeit in das Gewand der Weissagung gekleidet, die Noth der Gegenwart sammt dem sehnlichst erhofften Siege der Religion als von Gott bereits vorausverkündet hingestellt und diese so angelegte Schrift vier Jahrhunderte zurückdatiert.[1]) Die Prophezien des Buches seien demnach Geschichte (vaticinia ex eventu), der geschichtliche Theil aber sei nur im Interesse der prophetischen Darstellung erdichtet.

10. Aber gerade der geschichtliche Theil des Buches legt für Zeit und Ort der Entstehung ein untrügliches Zeugnis ab. Im Laufe der Darstellung ist nämlich sehr oft, und zwar ohne alle Absichtlichkeit, von babylonischen Zuständen, Gebräuchen, Einrichtungen u. s. w. die Rede; auch werden mehrere geschichtliche Thatsachen der damaligen Zeit erwähnt. Dabei verräth der Auctor eine so genaue, bis ins kleinste Detail gehende Kenntnis, wie sie nur bei einem Zeitgenossen und Augenzeugen vorausgesetzt werden kann. „Gerade die neuesten Entdeckungen in Babylonien haben über die Angaben des Buches Daniel ein ganz neues Licht verbreitet und dieselben in einer Weise bestätigt, die man vordem kaum für möglich hielt. Wo immer man diese Angaben mit den Angaben der Keilinschriften, mit den aufgedeckten Bildwerken oder mit den neuesten topographischen Aufklärungen vergleichen kann, überall finden wir die Berichte des Buches Daniel in wahrhaft überraschender Weise beglaubigt.“[2]) Einzelne hieher gehörige Punkte wurden im Laufe der Darstellung bereits erwähnt; des weiteren vgl. Kaulen, a. a. O. S. 392 ff. Das Gesagte gilt ebenso von den deuterocanonischen Stücken des Buches, worüber vgl. Kaulen, a. a. O. S. 394 f. — Zum Argument aus dem Inhalte des Buches gesellt sich ein anderes, das von seiner Sprache hergenommen ist. Das Buch Daniel ist nämlich zu einem Theile hebräisch, zum

[1]) Vgl. Vigouroux, IV., S. 375 ff.

[2]) Düsterwald, a. a. O. S. 16.

anderen (2, 4—7, 28) chaldäisch, d. i. in der damals zu Babylon herrschenden Umgangssprache geschrieben. Der Verfasser zeigt sich in beiden Sprachen gleich geläufig; auch tragen beide jene Färbung, die man für die Zeit der erzählten Ereignisse annehmen muss.[1]) Dass im Text vorkommende griechische Lehnwörter nicht eine spätere Abfassungszeit postulieren, haben wir schon oben angedeutet.

Diesen inneren Gründen gegenüber kann der Hinweis auf den Inhalt der Visionen kein triftiges Argument bilden, außer für den, welcher die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung überhaupt leugnet. Diese Leugnung kehrt sich aber nicht gegen Daniel allein, sondern gegen das gesammte Prophetenthum. Wer aber die Möglichkeit und Thatsache der Offenbarung zugibt, der mag Ereignisse, wie sie im Buche Daniel mitgetheilt werden, auch auf dem Gebiete des Übernatürlichen ganz außerordentlich finden; darin wird er aber keinen Grund erblicken, sie zu leugnen, zumal wenn auch die Umstände und Bedürfnisse der Zeit so außerordentlich waren wie damals.

Von den äußeren Zeugnissen für die vormachabäische Abfassung des Buches seien erwähnt: die Worte des sterbenden Mathathias, der seinen Sohn an die Rettung der drei Jünglinge im Feuerofen und an die Befreiung Daniels aus der Löwengrube erinnert, also sogar auf deuterocanonische Stücke des Buches anspielt; ferner die Thatsache, dass das Buch im hebräischen Canon steht, von der Septuaginta und von Josephus sogar den prophetischen Schriften beigezählt wird.[2])

11. Das Buch Daniel ist, wie jetzt fast allgemein zugegeben wird, ein einheitliches Werk. Dass es insbesondere nicht nach dem Inhalte in ein geschichtliches und in ein Buch der Visionen zu theilen ist, erhellt schon daraus, dass sich mit diesen zwei Theilen die zwei Sprachen des Buches nicht decken, indem der Gebrauch der chaldäischen Sprache ins 7. Capitel hineinreicht. — Dies Werk hat sehr wahrscheinlich Daniel selbst zum Verfasser. Da Daniel in ganz besonderer Weise berufen war, für die Zukunft zu wirken, so ist von vorneherein zu erwarten, dass er auch schriftstellerisch thätig gewesen sei. Wirklich ergieng an ihn wiederholt der göttliche Auftrag, Visionen aufzuschreiben (8, 26; 12, 4). Von der Cap. 7 mitgetheilten Vision wird ausdrücklich gemeldet, dass er sie aufgeschrieben habe. Wiederholt gebraucht der Verfasser, wo er von Daniel spricht, die erste Person und legt dadurch für sich selbst das Zeugnis ab. Es ist demnach evident, dass Daniel wenigstens einige Partien des Buches selbst geschrieben hat. Da aber andererseits die Einheit des Buches feststeht, so gilt dies Argument fürs ganze Schriftwerk. Diese Auffassung wird dadurch bekräftigt, dass Christus auf das Buch Daniel verweist und eine Stelle daraus als Worte des Propheten anführt (Matth. 24, 15).

Die deuterocanonischen Theile des Buches Daniel sind zwar nicht mehr hebräisch vorhanden, aber jedenfalls war das Original in dieser oder in der chaldäischen Sprache geschrieben. Vor allem steht fest, dass der griechische Text nicht Urtext ist; denn es existieren mehrere griechische Texte selbständig neben einander. Diese alle sind ferner als Übertragungen aus einer semitischen Vorlage leicht

---

[1]) Vgl. Düsterwald, a. a. O. S. 14.

[2]) Josephus berichtet, dass dem Alexander die Daniel'sche Weissagung über das griechische Weltreich gezeigt und er dadurch zur Achtung des jüdischen Gesetzes umgestimmt worden sei (cf. Knabenbauer, l. c. pag. 27 sqq.).

erkenntlich; auch ist aus der Hexapla des Origenes ersichtlich, dass zu seiner Zeit der hebräische Text noch vorhanden war. Über die Authentie und den canonischen Charakter dieser Theile vgl. insbesondere Wiederholt, „Theol. Quartalschrift" (Die Geschichte der Susanna) 1869, S. 287 ff., 377 ff. (Das Gebet des Azarias ꝛc.) 1871, S. 373 ff. (Bel und der Drache) 1872, S. 554 ff.

Vgl. Rohling, Das Buch des Propheten Daniel, Mainz 1876. Knabenbauer, Commentarius in Danielem etc.

---

§ 47.

Die Rückkehr aus dem Exil und die Neuordnung des jüdischen Gemeinwesens in Palästina.

1. Gemäß der Weissagung des Jeremias (25, 11—13) erließ Cyrus im ersten Jahre nach der Eroberung Babylons ein Edict, worin er den Juden erlaubte, nach Chanaan zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen; denjenigen aber, die von dieser Erlaubnis keinen Gebrauch machen wollten, befahl er, die heimkehrenden Brüder mit Geldmitteln u. dgl. zu unterstützen (II. Paral. 36, 22. 23; I. Esd. 1, 1—4; vgl. 6, 2—5). Der Bericht über die Rückkehr, den Tempelbau und die nachfolgenden Ereignisse findet sich in den zwei Büchern Esdras. Weil diese aber nicht eine zusammenhängende Geschichte dieser Periode enthalten, sondern ziemlich lose aus einzelnen Berichten zusammengefügt sind, wobei bald die chronologische Reihenfolge, bald aber nur die Gleichartigkeit des Stoffes oder andere Rücksichten für die Anordnung maßgebend waren, so ist die genaue Herstellung der damaligen Geschichte, insbesondere aber ihrer Chronologie sehr schwer und zum Theile unsicher.

A. Die erste Ansiedlung und der Wiederaufbau des Tempels.

2. Die Juden kehrten in mehreren Zügen zurück. Der erste[1]) brach bald nach dem Erlasse des Cyrus unter Führung eines gewissen Sassabasar auf, welchem Cyrus auch viele kostbare Tempelgefäße einhändigen ließ, die seit Nabuchodonosor in der königlichen Schatzkammer sich befanden. Von dieser Expedition wird nur erwähnt, dass Sassabasar nach der Rückkehr den Grund des neuen Tempels

---

[1]) Die meisten Erklärer identificieren Sassabasar mit Zorobabel und nehmen consequent nur eine Expedition vor Esdras an. Allein der Text gibt gar keinen Anhaltspunkt dafür, „Sassabasar" als Amtsnamen oder als chaldäischen Namen des Zorobabel anzusehen. Es ist zwar auch die Verschiedenheit beider nicht klar ausgedrückt, aber im entgegengesetzten Falle wäre viel eher zu erwarten, dass die Identität ausdrücklich bemerkt werde (vgl. Kaulen, Einleitung, S. 249).

gelegt hat (I. Esd. 1, 5—11; 5, 13—16). Mehr Erfolg hatte die zweite Expedition, welche wahrscheinlich sogleich nach dem Regierungsantritte Darius I. Hystaspis (522—485) unter Führung des Stammfürsten von Juda, Zorobabel, und des Hohenpriesters Josue sich auf den Weg machte. In einer officiellen Urkunde, welche sich sowohl I. Esd. 2, 1—67 als II. Esd. 7, 6—69 findet, werden die Theilnehmer dieser Expedition wahrscheinlich nach Vaterhäusern aufgeführt. Sammt den Sclaven waren es circa 50.000. Bei der statistischen Ordnung ergab sich, dass einzelne Familien ihren Stammbaum verloren hatten, und solche, die vorgaben, Priester zu sein, ihre Abstammung von Aaron, andere überhaupt nicht einmal ihre Zugehörigkeit zu Israel nachweisen konnten (V. 59. 62). Sassabasar hatte wohl infolge der Anfeindungen von Seite der fremdländischen Ansiedler und aus Mangel an Unterstützung die Arbeit am Tempel eingestellt, so dass die zweite Colonie wie von neuem beginnen musste. Aber auch sie begnügte sich mit dem Neubaue des Brandopferaltars für den regelmäßigen Gottesdienst (3, 1—6; 4, 24—5, 1). Gegen diese Lässigkeit erhoben sich die Propheten Aggäus und Zacharias mit dem Erfolge, dass im zweiten Jahre nach der Ankunft dieser Expedition Zorobabel und Josue ernstlich an den Wiederaufbau des Tempels schritten und vorläufig den Grund dazu legten. Die Grundsteinlegung wurde durch ein Fest begangen, bei welchem die Theilnahme des Volkes im Jubel der einen und im Weinen der anderen ihren Ausdruck fand. Die Freude wurde nur durch die Erinnerung an die unerreichbare Herrlichkeit des salomonischen Heiligthumes gedämpft. Die Greise, welche dieselbe noch mit eigenen Augen gesehen hatten, erkannten nämlich sogleich, dass der neue Tempel weit hinter dem alten zurückbleiben werde[1]), worüber sie der Prophet Aggäus durch den Hinweis auf die künftige Herrlichkeit des neuen Tempels tröstete (Agg. 2, 2—10). Die Arbeit wurde in der Folge neuerdings eingestellt, was dem Propheten Aggäus wieder Anlass zu energischem Auftreten gegen solche Fahrlässigkeit gab (V. 11—20). Über den Fortschritt des Baues wurde vom persischen Satrapen Thathanai an Darius Bericht erstattet, worauf von Seite des Königs der Befehl erlassen wurde, die Arbeiten

---

[1]) Der Anlage nach war der neue Tempel vom salomonischen kaum verschieden; nur hinsichtlich der Pracht und inneren Ausstattung war der Unterschied sehr groß. Im neuen Tempel fehlte die Bundeslade, auch war nur ein Rauchopferaltar, ein Schaubrotetisch und ein goldener Leuchter (vgl. Wolff, Der Tempel von Jerusalem, S. 60 ff.).

nicht zu stören, sondern sogar durch Beiträge aus den Staatseinkünften zu fördern (I. Esd. 5, 3—6, 12). Von den genannten Propheten immerfort ermuntert und von den persischen Beamten unterstützt, führten die Israeliten den Bau rüstig weiter und kamen im sechsten Jahre des Darius damit zu Ende, worauf eine feierliche Tempelweihe (V. 13—18) und dann die erste Osterfeier gehalten wurden (V. 19—22). Die Feinde der Juden ließen der jungen Colonie von der ersten Ansiedlung an keine Ruhe, sondern suchten sie theils durch Gewaltstreiche (4, 1—4), theils durch Verdächtigung bei den Perserkönigen (V. 5—7) zu verderben. Von den verschiedenen Klageschriften, welche an Cyrus, Xerxes I. und Artaxerxes eingereicht wurden, scheint nur die dritte (an den letzteren König) den Erfolg gehabt zu haben, dass der Wiederaufbau der Stadtmauern von Jerusalem bis auf weiteres untersagt wurde (V. 7—23).

3. Der Prophet Aggäus. — Das Buch dieses Propheten enthält vier kleine Prophezien, die der Förderung des Tempelbaues dienen sollten. In der ersten (1, 1—11) werden die Juden durch den Hinweis auf die Strafe für die Unterlassung des Baues (Missernte) angeeifert, denselben aufzunehmen. Diese Rede hatte einen guten Erfolg (1, 12—14). Als aber die Greise, welche den salomonischen Tempel noch gesehen hatten, angesichts der Unscheinbarkeit des neuen, erstehenden Tempels von Trauer ergriffen wurden, da verhieß ihnen zum Troste Aggäus, dass der neue Tempel als Ausgangspunkt der messianischen Heilsanstalt den alten an Herrlichkeit weit überragen werde (2, 1—10). Der Eifer der Juden erlahmte nur zu bald. Darum wies sie der Prophet wieder auf die Bedeutung der Missernte hin und versprach für den Fall der Wiederaufnahme des Werkes reichen Segen (V. 11—20). In der vierten Prophezie erhält Zorobabel als Repräsentant des davidischen Hauses und Vorbild des Messias die Versicherung, dass er in der kommenden Welterschütterung dem Herrn als Siegelring dienen wird, um damit die Auserwählten zu bezeichnen, mit anderen Worten, dass durch den Messias die Welt gerettet werden soll (V. 21—24).

4. Der Prophet Zacharias. — Das Buch dieses Propheten besteht aus drei Theilen, die hinsichtlich der Anlage ganz von einander verschieden sind. Der erste Theil (Cap. 1—6) enthält mehrere Visionen, deren Inhalt auf die damaligen Zeitverhältnisse Bezug hat.

α) Die Aufgabe, vor welcher die Volksführer, der Hohepriester Josue (Jesus) und der Stammfürst von Juda, Zorobabel, standen, war die Neuordnung der theokratischen Gemeinde in Palästina und der Wiederaufbau des Tempels. Diese Arbeit war zugleich ein Schritt zum messianischen Reiche hin und ein, wenn auch schwaches Vorbild der Gründung desselben. Durch diese Beziehung ist dem Werke der Restauration eine besondere Weihe aufgedrückt. Die Aussicht auf dieses herrliche Ziel war ein kräftiger Sporn, sich die Arbeit ob des geringen sichtbaren Erfolges nicht verdrießen zu lassen, und zugleich ein Wink, sie im rechten Geiste zu vollziehen. Diese Wahrheiten sind die Grundlage, auf der der erste Theil des Buches sich erhebt. — 1) In der ersten Vision erhält Israel die tröstliche Versicherung, dass

seine Wiederherstellung unabänderlich beschlossene Sache sei. Gottes Zorn weicht seiner Erbarmung und wird dafür über die Feinde des Volkes ausgegossen. Diese fallen der Vertilgung anheim, das Haus des Herrn aber wird wieder aufgebaut (Cap. 1). — 2) Die nächste Vision beschreibt die Herrlichkeit des neuen Jerusalem; diese besteht einerseits in dem weltumfassenden Berufe der Stadt, die darum in einemfort vergrößert wird, andererseits in ihrer innigen Verbindung mit Gott (Cap. 2). — 3) Diese innige Vereinigung mit Jahve kommt in der Leitung der neuen Gottesgemeinde zum Ausdrucke, entgegen der früheren Zeit, wo gerade die Führer des Volkes, die schlechten Priester und Fürsten, alles Unheil verschuldet haben. Darum werden in der dritten Vision dem Hohenpriester Jesus seine schlechten Kleider aus- und das Gewand der Herrlichkeit angezogen. So ist er ein Vorbild jener geistigen Reinheit, welche der wahre Hohepriester (hier „Sprosse“ genannt, vgl. § 41. n. 4 β) uns bringen wird. Diese Vision ist dem Hohenpriester zugleich eine Weisung, dem Herrn treu zu bleiben. — 4) Die vierte Vision gilt dem Fürsten Zorobabel. Sie betont den geistigen Charakter des neuen Reiches, das als Reich der Gnade aufgerichtet wird. Als Unterpfand hiefür gilt der Bau des Tempels, um den Zorobabel so große Verdienste sich erwerben kann. Auch im neuen Gottesreiche werden diese zwei Würden (Fürstenthum und Hohepriesterthum) in Geltung bleiben, damit von ihnen aus die göttliche Gnade über das ganze Volk sich verbreite. — 5) In der nächsten Vision wird durch zwei Bilder die Vertreibung der Sünde aus dem Reiche der Heiligkeit dargestellt. — 6) Die Sünder selbst aber, die von ihrer Bosheit nicht lassen wollen, werden ebenfalls aus dem Reiche Gottes hinausgeworfen und fallen dem ewigen Untergange anheim.

β) Im vierten Jahre des Königs Darius wurde an die geistliche Behörde zu Jerusalem die Anfrage gestellt, ob die Fasttage, die zur Erinnerung an die Zerstörung von Jerusalem waren eingeführt worden, jetzt, nachdem der Tempel seiner Vollendung entgegengehe, noch zu halten seien. Die Antwort des Zacharias auf diese Frage bildet den zweiten Theil seines Buches (Cap. 7; 8). Der Prophet hält den Fragenden vor, dass das Volk selbst und nicht der Herr die in Rede stehenden Fasttage eingeführt und auch nach eigenem Willen, d. h. ohne Geist, gehalten habe. Was der Herr von jeher gewollt habe, sei Ausübung der Tugend. Von so etwas aber wollten ihre Väter nichts wissen, und darum wurden sie zerstreut (Cap. 7, 5—14). Jetzt hat sich das Blatt gewendet; Gott hat Jerusalem und Sion wieder auserwählt, das Volk darin gesammelt, der Fluch hat dem Segen, die Züchtigung dem Wohlwollen Gottes Platz gemacht (8, 1—15). Bei diesem Wandel der Dinge blieb der Wille Gottes: „Thue das Gute und meide das Böse“ unverändert aufrecht; aber Fasttage zur Erinnerung an den Untergang Jerusalems sind nicht mehr am Platze; Jerusalem soll vielmehr jubeln, dass sogar die Heidenvölker in der Stadt Aufnahme finden und seiner Führung sich unterwerfen wollen (V. 16—23).

5. γ) Der dritte Theil (Cap. 9—14) ist berühmt durch die außerordentliche Dunkelheit der Darstellung. Wenn demnach der Exegese desselben zum Theile große Schwierigkeiten entgegenstehen, so ist doch soviel klar, dass er sehr wichtige messianische Ideen enthält. Er besteht aus zwei Prophezien, die beide mit dem Worte onus beginnen. — 1) Der Prophet geht vom Gerichte über die Heiden aus, in dem speciell den südlich und nördlich von Israel wohnenden Feinden desselben schwere Züchtigung verkündet wird. Dabei betont er,

dass das über sie hereinbrechende Gericht sie dem Volke Gottes zuführen werde (9, 1—8). Sion aber kann sich freuen, denn in seinen Mauern hält der Messias als sanftmüthiger Friedensfürst seinen Einzug. Der Hinweis auf die Macht und Herrlichkeit, mit der er sein Volk bekleiden wird, ist zugleich die Mahnung, diesem Könige sich zuzuwenden (V. 9—17). — Die Aufforderung, dass sich die Juden vom Unglauben vergangener Zeiten abwenden sollen, lässt ihn einen Blick werfen auf die eigentlichen Urheber dieses Verderbens. Es sind dies die Führer oder besser die Verführer des Volkes. Sie müssen ein hartes Strafwort hören. Aber trotzdem bleibt es dabei, dass Israel zur Seligkeit des messianischen Reiches berufen ist (Cap. 10). Das folgende Capitel beginnt mit einem Weherufe; das Gegenbild, die Verwerfung Israels, steht vor den Augen des Propheten. Der Messias selbst wird als Hirt des Volkes vorgestellt; er weidet aber eine Schlachtherde, weil Israel der eigenen Unverbesserlichkeit wegen dem Untergange geweiht ist. Die Juden wollten sich nicht weiden lassen, sie haben sogar das mühevolle Hirtenamt des Messias mit dem Spottpreise von 30 Silberlingen entlohnt. Zur Strafe für diese Verwerfung des guten Hirten werden sie einem anderen übergeben, der wie ein Wolf unter ihnen wüthen wird (Cap. 11). — 2) Die zweite Prophezie nimmt von dem Angriffe der Völker auf Jerusalem den Ausgang. Unter dem Schutze des Herrn wird derselbe siegreich abgewendet, und das der Stadt zugedachte Unheil fällt auf dessen Anstifter zurück (12, 1—9). In dieser Verfolgung empfängt Jerusalem, die Kirche Christi, unbeschreiblichen Trost im reumüthigen und vertrauensvollen Aufblicke auf den leidenden Messias (V. 10—14). Die Hinkehr zu ihm zeigt sich noch auf andere Weise, nämlich durch das Aufgeben des Götzendienstes und der Wahrsagerei; im Reiche Gottes fließt eine geheimnisvolle Quelle, durch deren Wasser überhaupt jede Sündenmakel getilgt wird (13, 1—6). — Der Prophet schenkt wieder dem gegen das messianische Reich entbrennenden Kampfe sein Augenmerk. Den tieferen Grund für diesen Kampf findet er in der Verfolgung des Messias selber. Wurde der Hirte geschlagen, so wird auch die Herde zerstreut; dabei geht der größere und unwürdige Theil zugrunde, die übrigen werden durch die Trübsal geläutert (V. 7—9). In diesen Verfolgungskämpfen wird der Herr sein Reich wunderbar beschützen (14, 1—7). Darnach wird Jerusalem als Hauptstadt des großen Reiches in neuer Herrlichkeit erglänzen und durch unvergänglichen Frieden und unzählige Bevölkerung ausgezeichnet sein; und wer immer göttlichen Segens theilhaftig sein will, muss den Bürgern dieser Stadt sich anschließen (V. 8—21).

Der dritte Theil des Buches Zacharias ist ohne jede Datierung und weist auch in der Darstellung Verschiedenheit vom ersten auf. Mit Rücksicht darauf ist er vielfach dem Zacharias abgesprochen und bald einem späteren, bald einem vorexilischen unbekannten Verfasser zugeschrieben worden. Allein äußerlich ist die Einheit des Buches sowohl durch die Handschriften der hebräischen Bibel als durch die Übersetzungen, von der Septuaginta angefangen, hinlänglich beglaubigt. Ferner enthält der dritte Theil sowohl nach Inhalt wie nach Form mannigfache Berührungspunkte mit dem ersten und zweiten. Auch ist die Verschiedenheit zwischen ihnen übertrieben worden; in Wirklichkeit ist sie kaum so groß, dass sie nicht aus dem verschiedenen Standpunkte und Ziele des Verfassers erklärt werden könnte.[1])

[1]) Cf. Knabenbauer, Commentarius in prophetas minores, II. pag. 216 sqq. Kaulen, Einleitung, S. 429 f.

B. Esdras und Nehemias.

6. Im siebenten Jahre eines Königs Artaxerxes (vgl. n. 9) führte der Schriftgelehrte und Priester Esdras, mit einem königlichen Schreiben versehen, einen neuen Zug von Exulanten nach Chanaan. Aus dem I. Esd. 7, 11—26 wörtlich mitgetheilten Erlasse ist ersichtlich, dass dieser König den Juden sehr günstig war. Er gab Esdras die Erlaubnis, bei den Landsleuten Beiträge zu sammeln, wies ihm Unterstützung aus dem Staatsschatze an und unterstützte die Expedition im Vereine mit seinen Ministern aus Privatmitteln. Die Priester und Tempeldiener wurden steuerfrei erklärt, Esdras selbst mit ausgedehnten Vollmachten versehen. Der Zug, dessen Theilnehmer in der officiellen Liste (8, 1—14) nach Vaterhäusern und Familien angeführt sind, kam glücklich in Jerusalem an (V. 15—36). Esdras fand unter den Landsleuten, welche sich bereits früher in Chanaan wieder angesiedelt hatten, äußerst betrübende Zustände vor; es hatte nämlich eine sittliche Verwilderung eingerissen, insbesondere waren eheliche Verbindungen mit den heidnischen Völkerschaften der umliegenden Gebiete an der Tagesordnung. Im Vertrauen auf die Hilfe Gottes trat Esdras dem sittlichen Verfalle mit Energie und, wenigstens für den Augenblick, auch mit Erfolg entgegen. Auf einem Bußtage verpflichtete sich das Volk zur Heilighaltung der Ehe, und die Schuldigen (die Liste ihrer Namen steht 10, 18—44) entließen einzeln der Reihe nach vor Esdras ihre auswärtigen Frauen (Cap. 9; 10).

7. In der Ordnung der socialen und politischen Verhältnisse scheint er weniger glücklich gewesen zu sein. Denn 13 Jahre später musste der Jude Nehemias, der Mundschenk des Artaxerxes, erfahren, dass die Gemeinde in Jerusalem in großer Bedrängnis lebe, die Stadtmauern zerstört und die Thore verbrannt seien. Auf diese betrübende Nachricht hin fasste Nehemias den heldenmüthigen Entschluss, den Königshof von Susa zu verlassen, nach Jerusalem zu ziehen, die Stadt aufzubauen, die öffentliche Sicherheit wieder herzustellen und das Gemeinwesen zu ordnen (II. Esd. 1, 1—2, 5). Er erwirkte sich vom Könige einen zwölfjährigen Urlaub (vgl. 13, 6) und ein Schreiben an die persischen Statthalter jenseits des Euphrat und begab sich sofort nach Jerusalem zum Schrecken der Feinde seines Volkes, besonders ihrer Führer Sanaballat und Tobias. Zuerst richtete er sein Augenmerk auf die Sicherheit nach außen, die nur durch den Bau der Stadtmauern erreicht werden konnte (V. 6—20), und brachte es dahin, dass einzelne Familien und Gesellschaftsclassen je einen be-

stimmten Theil der Mauern übernahmen und durch den Bau desselben sich gleichsam ein Denkmal setzten (Cap. 3). Hatten früher Sanaballat und seine Genossen der Pläne des Nehemias gespottet, so wurden sie durch deren Gelingen in Wuth versetzt. Mit Waffengewalt suchten sie das Werk zu stören; Nehemias ließ sich jedoch nicht beirren, sondern traf weitgehende Vorsichtsmaßregeln; selbst die Arbeiter waren immer kampfbereit (Cap. 4). Als eine Hungersnoth ausbrach und die Bessersituierten das Unglück der Menge durch Wucher ausbeuten wollten, da gelang es nur seiner Energie und dem Beispiele seiner persönlichen Uneigennützigkeit und Nächstenliebe, die Ordnung wieder herzustellen (Cap. 5). Eine neue Gefahr bedrohte sein Werk, als Sanaballat Freundschaft heuchelte und sogar mit den Leuten des Nehemias Beziehungen anknüpfte, einzelne sogar bestach, um ihn durch Verrath aus dem Wege zu räumen (Cap. 6). Er durchschaute ihre Pläne und wurde nur noch vorsichtiger (7, 1—3). Als die Mauern gebaut waren, gieng Nehemias daran, die Stadt zu bevölkern. Dabei kam ihm die bereits früher erwähnte Liste[1]), in welcher die Theilnehmer der Expedition Zorobabels aufgeführt waren, sehr zustatten (7, 4—69). Auf Grund derselben, sowie anderer Urkunden, in denen die Familien der in Chanaan neu angesiedelten Juden sich verzeichnet fanden (vgl. 11, 3—12, 26), verfügte er, dass der zehnte Theil nach dem Lose zur Ansiedlung in Jerusalem bestimmt werde (11, 1. 2).

8. Nehemias vergaß über seiner Arbeit für die äußere Sicherheit und die materielle Blüte der Hauptstadt nicht die Sorge für das religiöse Leben und die Übung des Gesetzes. Dies war auch dringend nothwendig; denn sogar das durch Esdras vor 13 Jahren veranlasste Gelöbnis, keine heidnischen Frauen mehr zu nehmen, war in Vergessenheit gerathen. Esdras befand sich damals noch bei der Judencolonie in Palästina und stand dem Nehemias bei seiner Arbeit für die Erneuerung des religiösen Lebens treu zur Seite. Wahrscheinlich, noch bevor Jerusalem seine Bevölkerung erhalten hatte, benützten diese zwei Führer des Volkes das Laubhüttenfest zur Neubelebung der Gesetzestreue. Die Vorlesung wurde durch Esdras selbst in allgemeiner Versammlung mit großer Feierlichkeit vorgenommen; zwei Wochen später wurde ein allgemeiner Bußtag mit öffentlichem Sündenbekenntnisse gehalten, das Bündnis mit Gott erneuert und der Act sogar durch die Unterschriften der Vertreter des Volkes schriftlich bestätigt (8, 1—9, 38;

[1]) Aus dem Zusammenhange ist ersichtlich, warum diese Liste auch hier aufgeführt wird.

10, 20—39). Die Unterschriften sind 10, 1—27 namentlich aufgeführt. Da Esdras dabei nicht genannt und auch später nicht mehr erwähnt wird, scheint er ein längeres Verweilen in Palästina nicht im Sinne gehabt zu haben. — Nehemias veranlasste noch eine andere Festfeier. Die neugebauten Mauern Jerusalems sollten vor der definitiven Ansiedlung feierlich eingeweiht werden. Zwei Männerchöre zogen von einem gemeinsamen Punkte aus in entgegengesetzter Richtung, um sich vor dem Tempel zu vereinigen und in feierlicher Procession mit den Vertretern des Volkes in den Tempel einzuziehen. Nehemias benützte diese Gelegenheit, um dem Versprechen der Gesetzestreue neuen Nachdruck zu geben (12, 26—13, 3).

Damit war die Aufgabe, die er sich selbst gestellt hatte, erfüllt, und so kehrte er nach zwölfjähriger Abwesenheit an den königlichen Hof von Susa zurück. Da sich aber nach seiner Abreise in Jerusalem bald wieder Missbräuche einschlichen, so begab er sich im 32. Jahre des Artaxerxes nochmals dorthin, um mit gewohnter Energie und Ausdauer zu arbeiten. Es gelang ihm, sie abzustellen. Indessen klingt durch den wehmüthigen Ton seiner Mittheilung hierüber die Ahnung durch, dass sein Werk nicht lange Bestand haben werde. Die spätere Geschichte hat die Furcht des Nehemias leider bestätigt.

9. Die Chronologie dieser Periode ist sehr unsicher, und zwar deshalb, weil in der Bibel nicht gesagt ist, unter welchem Artaxerxes[1]) Esdras und Nehemias gewirkt haben. Da II. Esd. 5, 14 das 32. Regierungsjahr erwähnt wird, so ist nur zwischen dem ersten und zweiten die Wahl, denn der dritte hat 26 Jahre regiert. Die meisten Exegeten entscheiden sich für Artaxerxes I. und setzen demgemäß die Rückkehr des Esdras auf 458, die des Nehemias auf 445 an. Dieser Ansicht steht aber ein gewichtiges Bedenken entgegen, das in der Gleichzeitigkeit des Nehemias mit dem persischen Satrapen Sanaballat begründet ist. Dieser hat nämlich, vorausgesetzt, dass man Josephus hierin Glauben schenken darf, noch die Herrschaft Alexanders des Großen erlebt.[2]) Wenn dies wahr ist, so kann unter dem II. Esd. 2, 1 erwähnten Artaxerxes nur der zweite verstanden sein, weshalb zunächst die Wirksamkeit des Nehemias viel später, speciell seine erste Reise nach Jerusalem auf 385 anzusetzen ist.[3]) Nun wird aber Neh. 8, 9; 12, 26 berichtet, dass Esdras und Nehemias gleichzeitig in Jerusalem gewirkt

[1]) Reihenfolge der Perserkönige: Cyrus (558—529), Kambyses (529—522), Darius I. Hystaspis (521—485), Xerxes I. (485—465), Artaxerxes I. Longimanus (465—424), Xerxes II. (424), Darius II. Nothus (424—405), Artaxerxes II. Mnemon (405—362), Artaxerxes III. (362—338), Arses (338—336), Darius III. Codomannus (336—330).

[2]) Antiqu. XI. 8; cf. XI. 7; Neh. 13, 28.

[3]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 252 ff. Margraf, Zur Aufhellung der nachexilischen Chronologie, „Theol. Quartalschrift" 1870, S. 252 ff.

haben, wie auch der erstere unter einem Könige Artaxerxes dorthin gezogen ist (I. Esd. 7, 7). Hier ist vor allem klar, dass in beiden Büchern von einem und demselben Esdras (Priester, Schriftgelehrter und Reformator) die Rede ist. Ebenso ist jeder Zweifel über die Identität des Nehemias pincerna (Neh. 2, 1) mit dem Nehemias Athersatha (8, 9; 10, 1)[1]) ausgeschlossen. Denn die Gesetzeserneuerung durch den Priester Esdras und den Statthalter Nehemias ist vom Verfasser des Buches gewiss nur deshalb in die Memoiren des Mundschenken Nehemias eingeschoben worden, weil sie in dessen Wirken hineinspielt. Jedenfalls steht also die Gleichzeitigkeit des Esdras mit dem Mundschenk Nehemias fest. Dadurch wird man zum weiteren Schlusse gedrängt, dass auch Esdras nicht unter dem ersten, sondern unter dem zweiten Artaxerxes nach Jerusalem gezogen sei. — Mit dieser Ansicht ist jedoch schwer vereinbar, dass Nehemias gleichzeitig mit dem Hohenpriester Eliasib, dem Enkel des Josue, der zur Zeit Darius I. am Wiederaufbaue des Tempels sich betheiligt hatte, thätig war. Auch erweist sich Josephus hinsichtlich der persischen Geschichte sehr unverlässlich, weshalb wohl auch die Richtigkeit seiner Notiz über Sanaballat wenigstens bezweifelt werden darf.

10. Die Bücher Esdras und Nehemias. — Diese zwei Bücher waren ehemals ein einziges Werk, was sowohl die jüdische Tradition als einzelne heilige Väter bezeugen. In der Vulgata werden beide Bücher nach Esdras, im Hebräischen wird das zweite Buch nach Nehemias benannt. Der Gegenstand dieser Bücher ist die Wiederherstellung der theokratischen Gemeinde in Palästina. Der Verfasser hat zur Durchführung seines Themas nicht ein selbständiges Werk geschrieben, sondern zum größten Theile officielle Urkunden und bereits vorhandene Einzelberichte theils im Auszuge, theils unverändert an einander gereiht. Von diesen Einzelberichten treten besonders jene zwei hervor, die sich mit dem Wirken der zwei Männer befassen, von denen die Bücher den Namen tragen: 1) Der Bericht über die organisatorische Thätigkeit des Esdras (I. Esdr. 7—10). Ein Theil davon rührt ganz unzweifelhaft von Esdras selbst her, da er in der ersten Person von sich spricht; sehr wahrscheinlich ist der ganze Bericht von ihm geschrieben; — 2) die Memoiren des Nehemias über seine eigene Wirksamkeit in Jerusalem, worin er durchweg sich selbst in der ersten Person einführt (II. Esdr. 1, 1—7, 5; 12, 27—13, 31). — Durch ihre Anlage ist auch die volle Verlässlichkeit dieser Bücher gesichert. Die Frage nach dem eigentlichen Verfasser kann nicht gelöst werden. Einige Notizen (z. B.: Die Genealogie der Hohenpriester, 12, 10. 11. 22) verweisen auf die Zeit Alexanders des Großen; jedoch können dies spätere Glossen sein. Die Tradition sieht Esdras selbst als Verfasser an.

Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 247 ff. Schenz, a. a. O. S. 347 ff. Cornely, op. cit. II. 1. pag. 395 sqq.

11. Das Buch Malachias. — Sehr wahrscheinlich zur Zeit des Nehemias hat der letzte der im Canon stehenden Propheten, Malachias, gewirkt. Sein Buch setzt nämlich unter den Juden jene Missstände voraus, welche die zweite Reise des Nehemias nach Jerusalem verursacht haben. Malachias tadelt die Priester wegen ihrer Nachlässigkeit im Opferdienste, durch welche sie sich sogar an der Untreue anderer mit schuldig machen, indem sie schlechtes Opfermaterial annehmen, sogar selbst mit schlechtem Beispiele vorangehen, anstatt in Wort und

[1]) Vgl. Margraf, a. a. O. S. 574 ff.

That Lehrer des Gesetzes zu sein (1, 6—2, 9). Er rügt auch mit scharfen Worten das Volk, weil es dem Herrn die ihm gebürenden Zehente und Erstlinge vorenthält, freilich zu seinem eigenen Schaden, denn es hält dadurch den Segen Gottes von sich ferne (3, 7—12; vgl. II. Esd. 13, 4—12). Ebenso zieht er gegen die Ehen mit heidnischen Frauen und die damit verbundenen Scheidungen von den rechtmäßigen Frauen los (2, 10—16; vgl. II. Esdr. 13, 23—30). — Von diesen Rügen nimmt der Prophet Anlass, sehr wichtige messianische Prophezien vorzubringen. So weissagt er mitten in seiner Rüge gegen die Priester (1, 11) die Einsetzung des heiligen Messopfers.[1] Im Unmuthe über die missliche Lage der nachexilischen Gemeinde hatten viele ungestüm das Gericht Gottes und die Ankunft des Messias verlangt. Er verwies ihnen diese Anmaßung, erklärte aber auch, dass der Messias in der That bald kommen werde. Aber nur wenige selbst von denen, die ihn jetzt herbeiwünschen, werden vor ihm, d. h. vor seinem Gerichte, bestehen. Es wird ein Gericht der Läuterung sein, um die Heiligkeit wieder herzustellen (2, 17—3, 6). Am Schlusse kommt Malachias noch einmal auf die Ankunft des Messias zu sprechen, der auftreten wird wie ein Feuer, für die einen als verzehrender Brand, für die anderen als Sonne der Gerechtigkeit. Vor diesem Tage wird Elias selbst als Vorläufer des Herrn erscheinen (Cap. 4).

12. Das Buch Esther. — In diesem Buche wird erzählt, wie zur Zeit des persischen Königs Assuerus die in seinem Reiche wohnenden Juden durch die Vermittlung einer Jüdin, namens Esther, vor dem drohenden Verderben bewahrt worden sind. Der König hatte seine rechtmäßige Gemahlin Vasthi verstoßen und nach vier Jahren die Jüdin Hadassa, von den Persern Esther genannt, die seit ein paar Jahren in seinem Harem sich befand, zur Gemahlin erhoben. Ihr Onkel und Vormund Mardochäus blieb mit ihr in regem Verkehre und fand so Gelegenheit, eine Verschwörung gegen das Leben des Königs zu vereiteln. Er fiel aber beim Großvezier, dem Meder Aman, in Ungnade, weil er als Jude vor ihm nicht das Knie beugen wollte. Zur Rache dafür beschloss Aman, nicht bloß Mardochäus, sondern das ganze Geschlecht der Juden im Perserreiche zu verderben, und erwirkte hiefür vom Könige einen Blutbefehl gegen die Juden. Der Anschlag wurde aber von Gott auf das Gebet seines Volkes hin in das gerade Gegentheil verkehrt. Zuerst musste Aman selbst zur Erhöhung des Mardochäus beitragen, den Xerxes für seine patriotische That belohnen wollte; dann aber deckte Esther den grausamen Plan Amans vor dem Könige auf und fand Gnade bei ihm. Aman wurde an den Galgen gehenkt, den er für Mardochäus hatte aufrichten lassen, dieser aber erhielt die dadurch frei gewordene Stelle eines Großveziers. Der König gab ferner einen neuen Erlass heraus, der den Juden das Recht einräumte, ihrer Feinde sich zu entledigen, was auch geschah. Zum Andenken an diese Errettung des auserwählten Volkes wurde über Betreiben der Esther und des Mardochäus das Fest Purim (Fest der Lose) eingeführt, weil der den Juden zugedachte Tag des Verderbens durchs Los bestimmt worden war.

Der hebräische Text des Buches ist viel kürzer als der der Septuaginta; in ihm sind nämlich die urkundlichen Belege und einzelne Details der Erzählung fortgelassen. Der heilige Hieronymus hat das Buch aus dem gekürzten (hebräischen)

[1] Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 433 ff.

Exemplar übersetzt und die darin fehlenden Theile aus dem griechischen herübergenommen, sie jedoch nicht, wie die Septuaginta, dort, wohin sie dem Context nach gehören, eingefügt, sondern am Ende des Buches zusammengestellt, mit genauer Angabe der Stellen, wo sie in der Septuaginta zu finden sind. Auch dieser deuterocanonische Theil des Buches war ehemals hebräisch geschrieben und dem Buche einverleibt. In dieser Form hat das Buch zur synagogalen Lesung am Purimfeste gedient. Wie aber später dieses Fest die religiöse Weihe verlor und in lärmende Mahlzeiten ausartete, da wurde für die Vorlesung der Text gekürzt und des Namen Gottes, um seine Profanation zu verhüten, entkleidet. — Das ursprüngliche Buch ist jedenfalls auf jenen Bericht zurückzuführen, der nach 9, 20—23 an die jüdischen Gemeinden geschickt wurde, um die Einführung des Purimfestes zu betreiben.

Der historische Charakter des Buches ist in der katholischen Kirche mit wenigen Ausnahmen von jeher festgehalten worden. Die Profangeschichte liefert zwar für die darin erzählten Ereignisse keine Bestätigung. Wir wissen aber aus der betreffenden Periode der persischen Geschichte überhaupt sehr wenig. Wohl aber wird anerkannt, dass die Zustände sehr wahrheitsgetreu dargestellt sind und das Ereignis sich recht gut in die Geschichte Xerxes I. einfügt, der unter Assuerus zu verstehen ist.[1])

---

§ 48.

Das Judenthum der nachexilischen Periode.

A. Politische Entwicklung.

1. Durch die Erlaubnis, in die Heimat zurückzukehren und dort nach dem eigenen Gesetze zu leben, war den Juden nicht zugleich die politische Selbständigkeit restituiert. Auch in Palästina blieben sie Unterthanen des Perserkönigs; jedoch erstreckte sich ihre Verpflichtung ihm gegenüber kaum weiter, als auf die Entrichtung von Steuern an die Satrapen und auf Beistellung von Hilfstruppen für das Heer. In diesem Verhältnisse zum Herrscher trat auch dann keine wesentliche Änderung ein, als Alexander der Große nach der Eroberung von Tyrus (332) Palästina sich unterwarf. Er nahm zwar an Gaza wegen der langen Gegenwehr furchtbare Rache und war gewillt, sie auch Jerusalem fühlen zu lassen, weil ihm der Hohepriester Jaddua die während der Belagerung von Tyrus verlangten Hilfstruppen mit Berufung auf seine dem Darius schuldige Unterthanentreue verweigert hatte. Durch die ehrwürdige Erscheinung des Hohenpriesters aber, der dem griechischen Heere entgegenzog, wurde Alexander umgestimmt. Er ließ nach seinem Einzuge in Jerusalem im Tempel für sich ein Opfer darbringen und

[1]) Cf. Cornely, l. c. pag. 425. Kaulen, a. a. O. S. 269 ff.

bestätigte den Juden die volle Freiheit, nach ihrem Gesetze zu leben. — Nach dem Tode Alexanders (323) war Palästina lange Zeit hindurch der Zankapfel zwischen Syrien und Egypten. Mit Rücksicht auf seine Lage war es anfangs Syrien zugedacht; aber beide Länder wurden bereits von Ptolemäus I. Lagi (323—284) erobert (314). Dessen Feldherr Seleucus Nicanor warf sich aber bald in Asien zum Herrscher auf, konnte jedoch nur Syrien erobern (312 bis 281); Palästina wurde in langwierigen Kämpfen von Ptolemäus behauptet und blieb über 100 Jahre eine egyptische Provinz, die freilich wiederholt gegen die Seleuciden mit Waffengewalt vertheidigt werden musste. Bei diesen Kämpfen wurde Palästina stark in Mitleidenschaft gezogen; was aber die eigene Verwaltung betraf, so war den Juden jetzt fast noch mehr Freiheit als früher gelassen. Nur darauf waren die neuen Herrscher bedacht, der griechischen Cultur, wie im Orient überhaupt, so speciell bei den Juden, Eingang zu verschaffen (vgl. n. 6). Erst Antiochus III. dem Großen gelang es, anfangs (219—217) vorübergehend, später durch die siegreiche Schlacht bei Raphia (198) dauernd, Palästina und die ganze phönizische Küste seinem Reiche einzuverleiben.

2. Palästina war um diese Zeit in vier Landschaften getheilt, nämlich Judäa, Samaria, Galiläa im Westen und Peräa im Osten vom Jordan. Von diesen Provinzen hatten jedoch nur drei jüdische Einwohner. In Samaria waren seit der Eroberung durch Sargon neben den zurückgelassenen Israeliten auch Babylonier ansässig[1]), die sich allmählich zum Mischvolke der Samaritaner verbanden. Der Religion nach zu schließen, herrschte in diesem Volke das jüdische Element vor; denn die Samaritaner hielten der Hauptsache nach das mosaische Gesetz. Davon abgesehen, bestand jedoch eine große Eifersucht zwischen ihnen und den Juden, welche darin ihren stärksten Ausdruck fand, dass jene mit Erlaubnis Alexanders des Großen sich sogar auf dem Garizim einen eigenen Tempel bauten. — Auch in den drei anderen Provinzen wurde das Gebiet der rein jüdischen Bevölkerung immer mehr eingeengt, indem besonders die Gegenden am Meere von griechischen Colonisten übersäet wurden.[2])

Andererseits waren die Juden nicht auf Palästina beschränkt, sondern hatten sich allmählich fast über die ganze damals bekannte Welt zerstreut (διασπορά). Der erste Anstoß zu dieser Ausbreitung des Judenthums war durch

---

[1]) Die IV. Kön. 17, 24 erwähnte Verpflanzung babylonischer Colonisten wird durch eine Inschrift Sargons bestätigt. Auch Asarhaddon hat noch mehrmals Babylonier dorthin geschickt (vgl. Schrader, a. a. O. S. 162 ff.).

[2]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl., II. Theil, Leipzig 1886, S. 1 ff. Dieses Werk ist in seinem historischen Theile mit einer ganz ungewöhnlichen Erudition geschrieben, steht aber ganz auf dem Boden der Wellhausen'schen Theorie.

die wiederholten Deportationen gegeben worden. Während des Exils hatten sich in Assyrien, Babylonien, Medien, Egypten &c. Juden dauernd ansässig gemacht. Jede dieser Colonien wurde selbst wieder zum Ausgangspunkte für neue Ansiedlungen. Der angeborene Trieb zum Gelderwerbe und die damit verbundenen Handelsgeschäfte machten den Juden die Reise in die Welt hinaus ziemlich leicht, und weil sie sich eben deshalb zur Colonisation vorzüglich eigneten, so waren auch die griechischen Eroberer darauf bedacht, für die Begründung neuer Städte jüdische Colonisten selbst durch die Gewährung des Bürgerrechtes und anderer Privilegien zu gewinnen. Gegen Ausgang der vorchristlichen Zeit gab es im Orient keine größere Stadt, in der das jüdische Element nicht vertreten war; auch die Inseln und Ufer des mittelländischen Meeres hatten zahlreiche jüdische Bewohner.[1]) Weitaus die wichtigste aller Colonien war Egypten, speciell Alexandrien, dessen Bevölkerung zu zwei Fünfteln aus Juden bestand. Schon bei der Gründung dieser Stadt wurden die Juden durch die Verleihung des Bürgerrechtes dorthin gezogen. Ptolemäus Lagi deportierte 200.000 Juden nach Egypten. Zur Zeit des Philo wurde ihre Zahl in Egypten auf eine Million geschätzt.[2]) Bereits am Beginne des dritten Jahrhunderts hatten sie in Alexandrien eine eigene Synagoge, und 150 vor Christus baute Onias IV., der trotz seiner Erbberechtigung seinem gleichnamigen Vater in der hohenpriesterlichen Würde nicht nachfolgen konnte, mit Erlaubnis des Königs Ptolemäus VI. Philometor einen heidnischen Tempel zu einem jüdischen Tempel um.[3])

3. Was die bürgerliche Verfassung der Juden anbelangt, so muss man zwischen den rein jüdischen Gebieten Palästinas und jenen Städten unterscheiden, in welchen der griechische Einfluss sich geltend machte (vgl. n. 6. 7). Wo der Hellenismus siegreich war, erlangten die Städte einen dominierenden Einfluss über das sie umgebende Land. An der Spitze der Stadtgemeinde stand ein demokratischer Senat von oft mehreren hundert Mitgliedern, der die inneren Angelegenheiten des ganzen Gebietes selbständig verwaltete, indem die Könige (sowohl von Egypten als Syrien) sich begnügten, in der Stadt einen militärischen Befehlshaber (στρατηγός) zu halten und die Steuern zu erheben. In vielen dieser Städte (vor allem in jenen, welche die Ptolemäer und Seleuciden neu gegründet hatten) besaßen die Juden das Bürgerrecht und wurden darum auch in die Stadtvertretung gewählt. Außerdem aber suchten sie ihre Interessen (besonders die religiösen) noch dadurch zu wahren, dass sie sich eng aneinander anschlossen und Privatvereine bildeten, an deren Spitze häufig ein eigener Ethnarch (ἐθνάρχης, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων) stand. Da und dort wurde diesen Judenvereinen eine rechtliche Stellung gewahrt, so dass sie als Gemeinden in der Gemeinde angesehen werden können.[4]) — In den rein jüdischen Gebieten von Palästina waren die Mitglieder der Communalbehörden (βουλή) ausschließlich Juden. Die Dörfer waren den Städten, die kleineren Städte den größeren untergeordnet. Eine noch strammere Organisation bestand speciell in Judäa, über das die Stadt Jerusalem eine Art Herrschaft ausübte. Die oberste Leitung der öffentlichen Angelegenheiten

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O., II., S. 50 ff. Haneberg, Geschichte &c., S. 468 ff.
[2]) Vgl. Schürer, a. a. O., II., S. 500 ff.
[3]) Vgl. Schürer, a. a. O., II., S. 544 ff.
[4]) Vgl. Schürer, II., S. 51 ff., 513 ff.

in Jerusalem war beim „großen Synedrium“ (συνέδριον, sanhedrin). Dasselbe ist zwar erst seit der Wende des dritten Jahrhunderts nachweisbar unter dem Namen γερουσία τῶν Ἰουδαίων (senatus, II. Mach. 1, 10), hat aber gewiss schon früher (in Fortbildung der Organisation der Ältesten und des Obersten Gerichtshofes) bestanden. Die Mitglieder des Synedriums hießen „Älteste des Volkes“ (πρεσβύτεροι τοῦ λάου, seniores populi); Präsident war der Hohepriester. In der späteren Zeit waren im Synedrium zwei meist divergierende Elemente vertreten, der priesterliche Adel (ἀρχιερεῖς) und die Schriftgelehrten (γραμματεῖς).[1])

B. Religiöse Entwicklung.

4. Der dauernde Verlust der politischen Selbständigkeit übte auf die Entwicklung des religiösen Lebens der Juden einen nachhaltigen Einfluss aus. Nicht bloß, dass sie von ihrer früheren Neigung zum Polytheismus gründlich geheilt wurden (vgl. § 44. n. 4); da sie auf staatlichem Gebiete vor den Heiden keinen Vorzug mehr hatten, sondern ihnen sogar unterworfen waren, so suchten sie in der gesteigerten Pflege ihrer auf der Auserwählung beruhenden Religion einen Ersatz. In gleichem Schritte damit stieg das Ansehen des „Gesetzes“, welches jetzt der Mittelpunkt und Hauptgegenstand des geistigen Lebens wurde. Allmählich bildete sich sogar ein eigener Stand von Männern aus, die sich speciell mit dem Gesetze beschäftigten, die „berufsmäßigen Kenner des Gesetzes“, die „Schriftgelehrten“ (sôph^{e}rim, γραμματεῖς, scribae). Sie hießen auch „Gesetzeskundige“ (νόμικοι) und „Gesetzeslehrer“ (νομοδιδάσκαλοι). Aufgabe der Schriftgelehrten war die Erklärung des Gesetzes, besonders in seiner Anwendung auf einzelne Fälle, der Unterricht im Gesetze und die Entscheidung über vorgekommene Gesetzesübertretungen in den Gerichtshöfen. — Der Naturanlage des jüdischen Volkes gemäß schlug diese Geistesarbeit schon frühzeitig falsche Bahnen ein. Der Buchstabe der Thora wurde ihrem Geiste vorgezogen, in der Anwendung auf praktische Fälle verloren sich die Schriftgelehrten in unnützige Spitzfindigkeiten aller Art, im Interesse der Casuistik gelangten sie durch Schlussfolgerungen allmählich dazu, eine Menge Bestimmungen als „Zaun“ um das Gesetz zu ziehen und diese ihre eigene Arbeit dem Gesetze Gottes gleichzustellen, ja, für die Beobachtung ihrer Regeln eine noch größere Gewissenhaftigkeit in Anspruch zu nehmen (vgl. § 50. n. 3).

Diese Einmischung des Laienelements in religiöse Angelegenheiten konnte nicht ohne Rückwirkung auf den Priesterstand bleiben. In religiösen Dingen verloren die Priester immer mehr die Führung

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O., II., S. 144 ff.

und damit auch das Ansehen bei dem Volke. Umsomehr mischten sie sich in weltliche Angelegenheiten, umsomehr trat der Hohepriester als Vertreter des Volkes dem Reichsfürsten gegenüber in den Vordergrund. Aber gerade dadurch verlor das Priesterthum auch seine Weihe. Insbesondere wurde das Hohepriesterthum als einflussreiche und einträgliche Stelle für Unwürdige der Gegenstand der Sehnsucht; selbstverständlich suchten die Könige ihre Creaturen darauf zu befördern. Es kam so weit, dass die hohepriesterliche Würde von den Königen an die Meistbietenden verliehen wurde, und dass solche, die sie schon innehatten, auf falsche Beschuldigungen, ja, auch aufs Mehrgebot eines anderen hin wieder abgesetzt wurden (vgl. § 49. n. 2).

5. Das religiöse Leben des Volkes erhielt in der nachexilischen Zeit eine früher unbekannte Stütze in der Synagoge. Durch die Zerstörung der einheitlichen Cultusstätte und durch die Trennung des Volkes von der neu hergestellten infolge der Zerstreuung stellte sich das Bedürfnis heraus, in den einzelnen Gemeinden eine Gelegenheit zu gemeinsamen religiösen Übungen zu schaffen. Wegen der steigenden Bedeutung des Gesetzes war es für das Volk die erste religiöse Pflicht, die Vorschriften desselben kennen zu lernen, um sie üben zu können. Aus diesem mehrfachen religiösen Bedürfnisse erwuchs die Synagoge, das Haus, in welchem am Sabbath sich die Juden versammelten zu gemeinsamem Gebete, vor allem aber, um Unterweisung im Gesetze zu empfangen. So weit das Judenthum verbreitet war, so weit verbreitet wurde die Institution der Synagoge. Dadurch wurde aber der Verkehr mit dem Mittelpunkte, mit dem Tempel in Jerusalem, keineswegs untergraben. Der gesetzliche Gottesdienst konnte nur dort gehalten werden. Dorthin wurden auch Abgaben entrichtet, und nach der Gründung des Tempels in Egypten wurde auch hier der religiöse Verkehr mit Jerusalem beibehalten. Diese Zusammengehörigkeit des ganzen Judenthums fand besonders darin einen sprechenden Ausdruck, dass die einzelnen Gemeinden der Diaspora nicht bloß in ihren Städten, sondern vielfach auch in Jerusalem ihre Synagogen hatten.[1]

C. Der Hellenismus.

6. Seit den Eroberungszügen Alexanders des Großen im Orient ist das Judenthum auf geistigem Gebiete in ein ganz neues Stadium der Entwicklung eingetreten, welches mit dem Namen Hellenismus bezeichnet wird. Alexander wollte den Orient nicht bloß durch Waffen-

[1] Vgl. Schürer, a. a. O., II., S. 357 ff.

gewalt unterjochen, sondern auch geistig erobern, er wollte ihn der griechischen Cultur unterwerfen, damit das von ihm angestrebte Weltreich durch die Einheit der griechischen Sprache, Sitte und Bildung zusammengehalten werde. Darum mussten seinen siegreichen Waffen überallhin griechische Colonisten folgen, theils, um in den größeren Städten, besonders in den Knotenpunkten des Verkehrs, sich als Träger und Verbreiter griechischen Wesens niederzulassen, theils, um neugegründete Städte zu bevölkern, von denen aus immer weitere Kreise gezogen werden könnten. So wurde über Nordafrika und Vorderasien ein weitverzweigtes Netz griechischer Colonien gespannt. Alexanders Nachfolger in Syrien und Egypten nahmen diesen seinen Plan auf und wirkten unermüdlich und mit Erfolg für die Umgestaltung der orientalischen Cultur. Der Erfolg wurde dadurch erleichtert, dass diese durch das griechische Wesen nicht gewaltsam verdrängt wurde, sondern beide einen Amalgamierungsprocess eingehen konnten, bei welchem das Griechenthum leicht den Sieg davontrug, wenn es nur eine orientalische Färbung annahm. So entstand im Orient eine zwar nicht rein, aber doch vorherrschend griechische Cultur und Geistesrichtung, der Hellenismus (im weiteren Sinne). Jene Orientalen, welche dem Hellenismus ergeben waren, vor allem die griechische Sprache redeten, hießen (zum Unterschiede von den Griechen oder Hellenen) Hellenisten.[1])

7. Dieser geistigen Strömung konnte sich das Judenthum umsoweniger entziehen, als es wegen seiner Zerstreuung der griechischen Cultur viel mehr Angriffspunkte bot und eben deshalb weniger Widerstandskraft entgegensetzte. Wohin immer die Juden sich wandten, überall traten sie mit der griechischen Cultur in Berührung und wurden von ihr beeinflusst. Von der größten Bedeutung für diesen Entwicklungsgang waren die Judencolonien in Egypten, speciell in Alexandrien. Egypten war ja für die Juden die zweite Heimat, Alexandrien der zweite Mittelpunkt geworden, der auf weite Fernen hin den größten Einfluss ausübte; aber in dieser Stadt war auch der Hauptsitz der griechischen Cultur, wo ihre umgestaltende Kraft am intensivsten in Thätigkeit trat und jeden Widerstand gleichsam spielend überwand. Die Juden, welche griechische Bildung annahmen, werden schlechthin „Hellenisten" (im engeren Sinne) genannt.

Der erste Schritt auf dem Wege zur griechischen Bildung war die Annahme der griechischen Sprache, und zwar der Volkssprache oder des

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O., II., S. 9 ff.

alexandrinischen Dialects.[1]) Schon die Bedürfnisse des täglichen Lebens nöthigten dazu. Je mehr sich die Juden an das Griechische gewöhnten, umsomehr kam einem großen Theile des Volkes die Kenntnis seiner Muttersprache abhanden. Daraus entstand in Egypten, das für sich eine selbständige, religiöse Gemeinde war, von selbst das Bedürfnis nach einer griechischen Übersetzung der heiligen Schrift. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wurde mit dem Pentateuch der Anfang gemacht. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war die ganze heilige Schrift ins Griechische übertragen. Auch wurden zwei inspirierte Bücher in dieser Sprache neu verfasst.[2]) — Der zweite Schritt war, dass die Juden infolge des täglichen Verkehres mit den Griechen und des Besuches ihrer wissenschaftlichen Anstalten sich in die griechische Denkungsweise hineinlebten, die Philosophie und Bildung der Griechen überhaupt sich zu eigen machten. So groß der Vortheil davon in formeller Hinsicht sein musste, für die Reinheit des Glaubens lag darin eine große Gefahr. Denn wenn auch die heidnische Wissenschaft den alten Götterglauben gewissermaßen überwunden hatte, so war sie selbst dennoch ganz vom heidnischen Geiste durchtränkt, der als naturalistische Lebensweisheit überall, wo er Aufnahme fand, einem unbeschränkten und unsittlichen Lebensgenusse die Wege bahnte. Speciell Alexandrien war wie die Schule der Wissenschaft, so auch das Emporium der epicuräischen Lebensweise. Das verführerische Beispiel der Griechen, besonders in der neuen Weltstadt, wurde für die ehedem zur Sinnlichkeit geneigten Juden umso gefährlicher, als die Fürsten mitunter sogar zur rohen Gewalt schritten, um dem Hellenismus auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens zum Siege zu verhelfen.[3])

---

[1]) Vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 480 ff. Kaulen, Einleitung, S. 57 ff.

[2]) Über den Ursprung dieser Übersetzung kamen unter den Juden allerhand Sagen in Umlauf. Nach dem unterschobenen Briefe des Aristeas sollen über Veranlassung des Königs Ptolemäus II. Philadelphus (284—247) 72 gelehrte Juden aus Palästina den Pentateuch innerhalb 72 Tagen übersetzt haben. Daher erhielt die Version den stereotypen Titel „Septuaginta“. Die Unechtheit des Briefes ist erst im 16. Jahrhundert erkannt worden. Jedoch ist wohl so viel daran geschichtlich, dass an der Übertragung mehrere gearbeitet haben. Im Talmud ist die Sage weiter ausgeschmückt. Die 72 Übersetzer seien in 72 Zellen eingeschlossen gewesen, haben aber dennoch eine vollkommen übereinstimmende Arbeit geliefert. Die übrigen Bücher sind nach einander, wie das Bedürfnis es verlangte, übersetzt worden. Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 87 ff.

[3]) Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 484 ff.

D. Die Lehrbücher dieser Periode.

8. α) Das Buch der Weisheit. — Dieses Buch trägt den Namen von dem Gegenstande, den es behandelt. In der Septuaginta heißt es: „Weisheit Salomons", weil die ganze Abhandlung diesem Könige als berufenstem Lehrer der wahren Weisheit in den Mund gelegt ist. Der Verfasser will seine Leser dahin bringen, dass sie, dem herrschenden Zeitgeiste entgegen, der wahren Weisheit anhangen und sie im praktischen Leben bethätigen. Das Buch trägt die Form einer Anrede an die Machthaber dieser Erde (vgl. 1, 1; 6, 2 ff.); jedoch geht diese Anrede wiederholt theils in ruhige Abhandlung, theils in das Gebet zum Herrn über. Auch ist kein Zweifel, dass das Buch zunächst an die Glaubensgenossen gerichtet ist, um sie gegen die von der Welt und deren Beherrschern drohenden Gefahren sicherzustellen und zur Standhaftigkeit im Glaubensleben zu ermuntern. Im Interesse dieses praktischen Zweckes stellt der Verfasser die Weisheit unter verschiedenen Rücksichten dar und empfiehlt sie durch verschiedene Gründe, besonders durch den Hinweis auf ihre innere Vortrefflichkeit, auf den Nutzen, den sie dem Menschen gewährt, sowie auf den Schaden, welchen das Gegentheil ihm einträgt. Dies ist schon aus der Einleitung ersichtlich, wo in etwas erweiterter Form als Thema aufgestellt wird: „Thue das Gute und meide das Böse!" Als Motiv dient bereits hier die Wahrheit, dass die Sünde den Tod nach sich zieht (Cap. 1). — 1) Daraus nimmt der Verfasser Anlass, im ersten Theile (Cap. 2—5) die Lebensphilosophie jener Gottlosen darzustellen, vor denen er warnen will, wobei er insbesondere die selbstsüchtige Unterdrückung der Hilflosen und den brutalen Kampf gegen den Gerechten hervorhebt, dem sie sogar einen schimpflichen Tod bereiten wollen (Cap. 2). Im Anschlusse daran stellt er nun in herrlicher Schilderung das in der Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit begründete Los des Gerechten dem endlichen Schicksale des Sünders gegenüber und häuft so die kräftigsten Motive des tugendhaften Lebens (Cap. 3—5). — 2) Im zweiten Theile (Cap. 6—9) beginnt er wieder mit einer Anrede an die Fürsten, die er ermahnt, dass sie sich um die Weisheit umsehen, damit sie ihr so verantwortungsvolles Amt gut verwalten können. Zur Motivierung verkündet er das Lob der Weisheit aus ihrem Wesen, ihren Wirkungen und ihrem Ursprunge, und zwar in der Weise, dass er sein eigenes Streben nach Weisheit und die innere Erfahrung von den Wohlthaten derselben mit in die Darstellung hineinwebt (Cap. 6—8). Den Schluss bildet ein flehentliches Gebet um die Weisheit (Cap. 9). — 3) Der Form nach in Fortsetzung dieses Gebetes preist er im dritten Theile (Cap. 10—19) die Weisheit (als Gottes Vorsehung und Liebe zu seinem Volke) aus ihren Wirkungen in der Geschichte des auserwählten Volkes, besonders seiner Patriarchen. Er beginnt mit Adam und führt die Geschichte bis zum Durchzuge durchs rothe Meer fort. Mit Vorliebe verweilt er beim Gedanken, dass Israel unter Führung der göttlichen Weisheit so große Segnungen erfahren habe, während seinen Feinden, den Götzendienern, ein schreckliches Schicksal beschieden gewesen sei. Dies führt er mit specieller Anwendung auf die Egypter (Cap. 11) und auf die Chanaanäer (Cap. 12) weitläufig aus. Im folgenden geht er dem tieferen Grunde dieser letzteren Erscheinung nach und findet ihn in dem Götzendienste dieser Völker, dessen Verwerflichkeit er in einem eigenen Excurs eingehend darstellt (Cap. 13—15). Im folgenden (Cap. 16—19) nimmt er die

früheren Gedanken wieder auf, beschränkt sich aber dabei auf Egypten und liefert durch einen fortgesetzten Vergleich zwischen dem Lose der Israeliten und dem der Egypter den Beweis, dass Gott „sein Volk überall groß gemacht und verherrlicht, nie sein Antlitz von ihm abgewandt hat, zu jeder Zeit und an jedem Orte sein Schutz war" (19; 20).

Zeit und Ort der Abfassung des Buches sind aus diesem selbst unschwer zu entnehmen. Es ist allgemein anerkannt, dass der griechische Text nicht Übersetzung, sondern Urtext ist. Schon dieser Umstand führt uns in jene Zeit, in welcher der Hellenismus unter den Juden Eingang gefunden hatte. Überhaupt steht das Buch ganz auf dem Standpunkte hellenistischer Bildung. Die zeitgeschichtlichen Betrachtungen, welche der Verfasser aufgenommen hat, gestatten einen genaueren Schluss. Unglaube, Sittenlosigkeit, unbegrenzte Genussſucht und Lüsternheit bilden den herrschenden Zeitgeist. Man schreckt nicht zurück vor grausamer Verfolgung der Gottesfürchtigen, und die gottlose Strömung wird von den Regierenden noch gefördert; die Gefahr des Abfalles ist sehr groß. So war es in Palästina seit Antiochus, so in Egypten unter manchen Ptolemäern; dort war die rohe Gewalt, hier die Verführung durchs böse Beispiel mächtiger. Die Wahl erleichtert der Verfasser selbst durch die große Aufmerksamkeit, die er Egypten schenkt. Gewiss nicht würde er die Plagen Egyptens und das Los Israels in diesem Lande so ausführlich schildern, wenn er nicht sein Buch für die Juden gerade dieses Landes zuerst berechnet hätte. Dazu stimmt auch, dass er seine Ideen zum größten Theile in dieselbe Form kleidet, in welcher damals gerade in Egypten, im Centrum der hellenistischen Cultur, die Wissenschaft gelehrt wurde. Da unter Ptolemäus Philopator (221—204) der Reiz der Verführung und die rohe Gewalt bei der Verfolgung der rechtgläubigen Juden einander die Stange hielten, so wird man kaum fehlgehen, wenn man das Buch am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden sein lässt. Daraus ergibt sich, dass es nur schriftstellerische Einkleidung ist, wenn der Verfasser als Salomon auftritt. Er hat dies, von der Bedeutung Salomons als Weisheitslehrer abgesehen, wohl deshalb gethan, damit er in der Person dieses Königs Königen leichter gegenübertreten könne.

Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 331 ff. Gutberlet, Das Buch der Weisheit, Münster 1874, S. 13 ff.

9. β) Das Buch Ecclesiasticus. — Dieses Buch ist ein Seitenstück zum Buche der Sprichwörter. Es bildet ebenso wie dieses eine Sammlung einzelner Sprüche und zusammenhängender Abhandlungen; auch ist der Gegenstand derselbe: die Weisheit in ihrem Wesen und in der Anwendung auf verschiedene Vorkommnisse im menschlichen Leben. Bei den Juden hatte das Buch sogar den gleichen Titel: „Sprüche." In der Septuaginta ist es Σοφία, „Weisheit", überschrieben, trägt aber zum Unterschiede vom anderen Weisheitsbuche zugleich den Namen des Verfassers. Das Wort Ecclesiasticus (nur in der lateinischen Kirche gebräuchlich), „kirchliches Buch", rührt daher, weil dieses Werk mit besonderer Vorliebe im Interesse des religiösen Unterrichtes in der Kirche gelesen wurde.

Das Buch besteht aus zwei Theilen: 1) Der erste enthält die Sprüche (2, 1—42, 14). Diese sind mitunter ganz lose an einander gefügt, sehr häufig aber nach Verwandtschaft des Inhaltes in Gruppen geordnet, welche im griechischen Text zum Theile sogar eigene Überschriften tragen. Dieser Sammlung ist, als Einleitung in das ganze Buch, eine zusammenhängende Ausführung über

Wesen und Wert der Weisheit vorausgeschickt (Cap. 1); ebenso sind da und dort ähnliche Abhandlungen in die Sammlung hineingeschoben (4, 12—22; 6, 8—37; 14, 22—15, 11; 24). — 2) Im zweiten Theile, zu dem das Lob der Größe Gottes in der Natur überleitet (42, 15—43, 37), schildert der Verfasser die Verdienste der bedeutendsten Männer des alten Testaments (44, 1—50, 23). Dem Schlusse des Buches, in welchem der Verfasser sich gleichsam unterzeichnet (50, 24—31), ist ein Dankgebet desselben (51, 1—17) und zum Zwecke der Unterweisung ein kurzer Rückblick auf seinen Verkehr mit der Weisheit als Nachtrag beigefügt (51, 18—38).

Der Verfasser nennt sich selbst Jesus, Sohn des Sirach aus Jerusalem. Über diese Persönlichkeit ist weiter nichts bekannt. Aus dem Buche ergibt sich beiläufig die Zeit, in welcher der Verfasser gelebt hat. Unter den Helden des alten Testaments schildert er an letzter Stelle den Hohenpriester „Simon, Sohn des Onias", in einer Weise, dass man sofort erkennt, er habe diesen bei seinen heiligen Verrichtungen selbst gesehen (50, 1—23). Welcher von den zwei Hohenpriestern gleichen Namens gemeint sei, ist aus der Vorrede ersichtlich, die der Enkel des Verfassers der griechischen Übersetzung des Buches vorausgeschickt hat. Darin theilt er nämlich mit, dass er im 38. Jahre unter König Ptolemäus Euergetes (im 38. Jahre seiner Regierung) nach Egypten gekommen sei und dort die Übersetzung veranstaltet habe. Diesen Namen tragen zwei Könige, nämlich Ptolemäus III. (247—222) und Ptolemäus VII. Physcon (170—117, einschließlich der Mitregierung mit seinen Vorgängern). Es kann also nur der letztere gemeint sein. Der Übersetzer kam also 132 v. Chr. nach Egypten; die Abfassung des Originals ist demnach mit ziemlicher Sicherheit in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zu versetzen.

10. Die Weisheitslehre des alten Testaments. — Mit dem Buche Ecclesiasticus findet die Weisheitslehre des alten Testaments den Abschluss. Die wichtigsten Stellen, in welchen sie vorgetragen wird, sind Job 28, 12—28; Sprichw. 1, 20. 21 ff.; 3, 19. 20; 8 (besonders V. 22—31); 9, 1—10; Bar. 3, 12. 13. 29—38; Weish. 7, 21—8, 19; Eccli. 1, 1—10; 4, 12 ff.; 24, 1—13. — In diesen Stellen kommt aber ein und dasselbe Wort chokmà (σοφία, sapientia) nicht immer in derselben Bedeutung vor. Im allgemeinen ist die Weisheit eine Vollkommenheit der Erkenntnis. Diese Vollkommenheit besteht 1) in der durch Begründung erzielten Gewissheit der Erkenntnis und 2) in der Fertigkeit, die erworbene Erkenntnis im praktischen Leben anzuwenden. In der ersten Hinsicht verdient die Vollkommenheit der Erkenntnis umsomehr den Namen Weisheit, je erhabener und umfassender der Erkenntnisgegenstand ist, je tiefer der Grund liegt, aus dem das Object erkannt wird, und je größer die Gewissheit ist. Es leuchtet ein, dass darum die übernatürliche Erkenntnis Gottes und der Geschöpfe aus Gott die tiefste Weisheit ist. Ebenso ist in zweiter Hinsicht dort mehr Weisheit, wo das höhere Ziel mit den geeigneteren Mitteln thatkräftig angestrebt wird. Wer also sein ganzes Leben auf das letzte Ziel, auf Gott und die ewige Seligkeit, hinrichtet, der ist der Weiseste. Daraus ist ersichtlich, dass die Weisheit vor allem auf dem Boden der Religion zu finden ist. Dies vorausgeschickt, gilt von der Weisheit des alten Testaments Folgendes: Die Weisheit tritt immer auf als religiöse, und zwar bald als Weisheit des Menschen, bald als Weisheit Gottes. Als Vollkommenheit des menschlichen Erkennens wird sie

oft und dringend empfohlen, nicht selten wird sie einfachhin mit der Tugend identificiert. Diese Vollkommenheit, freilich in unendlich höherem Grade, besitzt auch Gott, der aus sich sich selbst erkennt, in sich die Ideen der Geschöpfe schaut und nach seinen ewigen Ideen die Welt erschaffen hat, erhält und lenkt, insbesondere die Menschheit der Erlösung durch Christus zuführt. In sich genommen ist die Weisheit Gottes von seiner Wesenheit (reell) nicht unterschieden, sie ist mit ihr identisch. Begrifflich genommen aber ist sie von ihr unterschieden und kann darum als etwas in Gott, gleichsam als eine ihm inhärierende Vollkommenheit betrachtet werden. Die heilige Schrift geht sogar so weit, die göttliche Weisheit als von Gott ausgehend, von ihm erzeugt, als Hauch seiner Kraft, Ausfluss seiner Herrlichkeit u. s. w. hinzustellen. Es ist nun die Frage, ob an solchen Stellen wirklich nur von der sapientia essentialis oder vielleicht sogar von der sapientia personalis, von der zweiten göttlichen Person, vom λόγος, verbum, die Rede sei. Die heiligen Väter und die alten Theologen halten mit Übereinstimmung daran fest, dass die Weisheit des alten Testaments an vielen Stellen mit dem λόγος identisch sei, so dass die Frage durch äußere Gründe entschieden ist. Außer diesem Argument sind besonders folgende zwei Punkte zu beachten: 1) Die göttliche Weisheit wird häufig als Person dargestellt, besonders dort, wo sie selbstständig handelnd aufgeführt wird, als „Erzeugerin, Lehrerin, Künstlerin" ꝛc.; 2) dies könnte als rhetorische Figur (als Personification) erklärt werden. Aber in denselben Contexten erscheint sie zugleich so deutlich als real von Gott ausgehend und darum von ihm (von der ersten Person) real unterschieden, dass man zur Annahme genöthigt wird, dass bereits die heilige Schrift des alten Testaments die Weisheit als eine andere göttliche Person hinstelle. Eine andere Frage ist dann freilich die, inwieweit die Juden des alten Testaments in diese Wahrheit eingedrungen sind. Das volle Verständnis solcher Stellen ist jedenfalls dem neuen Testament aufbewahrt geblieben.

Vgl. Klasen, Die alttestamentliche Logoslehre und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878. Gutberlet, a. a. O. S. 8 ff.

§ 49.

Die Freiheitskämpfe der Machabäer.

1. Die Hellenisierung der Juden gieng in Palästina nicht ebenso schnell vor sich wie in der Diaspora. Immerhin aber rückte das griechische Element auch hier stetig, wenngleich langsam, von der Küste gegen das Innere des Landes vor, und bereits am Beginne des zweiten Jahrhunderts hatte sich der Hellenismus sogar in Jerusalem, vorerst nur in engeren Kreisen, eingebürgert. Diesem Fortschritte wurde noch in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts Halt geboten, ja, es gelang sogar, den Hellenismus auf Jahrzehnte hinaus aus seiner bereits gewonnenen Stellung zu verdrängen. Den Anstoß zu diesem Wandel der Dinge gab der syrische König Antiochus Epiphanes durch einen Schritt, mit welchem er das gerade Gegentheil von dem er-

reichte, was er bezwecken wollte. Nicht zufrieden mit der von Alexander dem Großen ins Auge gefassten Weltbildung, wollte dieser eitle, unberechenbare Herrscher den Ruhm erwerben, Gründer einer hellenistischen Weltreligion zu sein. Diesem Plane stand vor allem die jüdische Religion entgegen; diese musste darum beseitigt werden. Zu diesem Zwecke beschwor Antiochus eine zielbewusste, grausame Verfolgung der rechtgläubigen Juden herauf; eben dadurch rief er aber eine mächtige, immer weiter um sich greifende religiöse Reaction hervor, die erst nach 34 Jahren mit Erkämpfung der vollen religiösen und politischen Freiheit zur Ruhe kam.

2. Eingeleitet wurde diese Verfolgung durch eine früher ganz unerhörte Einmischung der syrischen Fürsten in die inneren Angelegenheiten Judäas, wozu hinwieder die gewissenlose Selbstsucht hervorragender Hellenisten, die von der Gunst der Könige neuen Gewinn erhofften, die Hand bot. Schon den Vorgänger des Antiochus, Seleucus IV. Philopator (187—175), machte der ränkesüchtige Tempelvorsteher Simon auf den reichen Tempelschatz zu Jerusalem aufmerksam, offenbar, um dem Könige einen Fingerzeig zu geben, wie er die infolge der vielen Kriege leere Staatscasse auf leichte Weise wieder füllen könnte. Seleucus sandte den Heliodorus nach Jerusalem, damit er die Tempelgüter confisciere; dieses frevelhafte Attentat wurde aber durch wunderbares Eingreifen Gottes selbst vereitelt (II. Mach. 3). — Auch dem Antiochus IV. Epiphanes (175—164) gab das Streberthum hellenistischer Juden die erwünschte Gelegenheit zur Einmischung. Jason (gräcisiert aus Jesus), der Bruder des Hohenpriesters Onias III., wollte selbst an dessen Stelle kommen und bot dem Könige dafür eine große Summe Geldes an. Antiochus gieng ohne Rücksicht auf die Vorschriften des jüdischen Gesetzes darauf ein und setzte den pflichttreuen Onias ab. Jason erwies sich nun dem Könige auch dadurch gefällig, dass er dem Hellenismus Vorschub leistete, ja, sogar den heidnischen Geist auf jede Weise propagierte. In kurzer Zeit gelang es ihm, für den Hellenismus derart die öffentliche Meinung zu gewinnen, dass selbst Priester mit Verachtung der Würde ihres Amtes sich zu den heidnischen Spielen drängten (I. Mach. 1, 12—16; II. Mach. 4). Doch sollte sich Jason nicht lange seines Amtes erfreuen. Schon nach drei Jahren machte Menelaus, der Bruder des früher genannten Simon, dem Könige ein noch größeres Angebot. Auch Jason wurde abgesetzt. Als aber der neue Hohepriester nicht die versprochene Zahlung leistete, wurde das Hohepriesterthum seinem Bruder Lysimachus übertragen. Dieser machte sich durch sein unmenschliches Benehmen allgemein verhasst und fiel nach kurzer Zeit bei einem Straßenauflaufe der Volksrache zum Opfer; sein Bruder und Mitschuldiger Menelaus aber wusste sich derart bei Antiochus einzuschmeicheln, dass er neuerdings in seinem Amte bestätigt wurde. Jason wollte sich seine Absetzung auf die Dauer nicht gefallen lassen und überfiel darum unvermuthet Jerusalem, wobei ein großes Blutbad angerichtet wurde. Nun begann Antiochus seine Feindseligkeiten gegen die Juden, zunächst aus Furcht vor diesem unruhigen und unverlässlichen Volke. Auf seiner Rückkehr von Egypten, wohin er einen Feldzug unternommen hatte, trat er in Palästina als Feind der Juden auf. Jerusalem wurde gestürmt, viele Tausende seiner Einwohner wurden

hingerichtet oder in die Sclaverei verkauft. Antiochus schändete sogar den Tempel und beraubte ihn seiner kostbarsten Schätze (I. 1, 17—29. II. 5, 1—23). Als zwei Jahre später sein nächster Feldzug nach Egypten infolge Einschreitens der Römer für ihn einen ungünstigen Ausgang nahm, da beschloss er, dafür an den Juden Rache zu nehmen. Er erließ ein Edict, durch welches in seinem ganzen Reiche eine einheitliche heidnische Religion vorgeschrieben wurde (I. 1, 43). Ob Antiochus diesen Plan schon länger bei sich erwogen hatte, lässt sich nicht bestimmen. Seinem Charakter würde es entsprechen, in einem so weit gehenden Schritte, dessen Folgen gar nicht vorausgesehen werden konnten, nichts weiter als den Ausbruch seiner unberechenbaren Laune zu finden. Der Erlass war selbstverständlich vor allem gegen die Juden gerichtet. Ein zahlreiches Heer wurde unter Führung des Apollonius nach Palästina geschickt, um dort das Religionsedict durchzuführen. Jerusalem wurde ein zweitesmal erobert und die Stadt Davids zu einer syrischen Festung umgebaut. Allenthalben stellte man im Lande heidnische Altäre auf, sogar der Brandopferaltar des Tempels wurde durch ein Götzenbild entweiht, die Übung der jüdischen Religion, insbesondere die Beschneidung, bei Todesstrafe verboten. Wie sich nach den Ereignissen der letzten Jahre nicht anders erwarten ließ, erklärten sich viele Juden bereit, dem Willen des Königs Folge zu leisten. So manche hatten den Glauben der Väter schon früher im Herzen verloren, andere gaben unter dem Drucke der Verfolgung nach. Jedoch fehlte es nicht an solchen, welche den martervollsten Tod dem Abfalle vom Glauben vorzogen. Als Muster der Glaubensstärke werden der Schriftgelehrte Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen angeführt (II. Mach. 6, 18—7, 42). Wer konnte, floh in die Wüste oder in das Gebirge. Von solchen Flüchtlingen gieng die Reaction aus, welche der Sache des Glaubens zum Siege verhalf.

3. Der Priester **Mathathias** zog sich mit seinen fünf Söhnen: Johannes, Simon, Judas, Eleazar und Jonathas von Jerusalem nach Modin (nordwestlich von der Hauptstadt, IV. E b) zurück, um ungehindert den Pflichten seiner Religion obliegen zu können. Als auch dorthin königliche Beamte kamen, um dem Religionsedict Achtung zu verschaffen, und ein Jude sich herbeiließ, öffentlich den Götzen zu opfern, so hieb Mathathias sowohl diesen Juden als den amtierenden Beamten nieder und floh dann mit seinen Söhnen ins Gebirge; dort organisierte er den Aufstand. Rasch sammelten sich um ihn gleichgesinnte Männer zum Zwecke gemeinsamer Gegenwehr, auch Assidäer (vgl. § 50. n. 3) schlossen sich ihm an. So wuchs das kleine Häuflein bald zu einem stattlichen Heere heran, das sich zunächst gegen die abgefallenen Landsleute wandte und Judäa von diesem Ärgernisse, sowie von den Götzenaltären säuberte (I. Mach. 2). Als bald darauf Mathathias starb, wurde seinem dritten Sohne Judas, dem Machabäer[1]), die militärische Führung übertragen.

[1]) Die Ableitung des Namens Μακκαβαῖος ist unsicher. Wahrscheinlich wurde Judas wegen seiner siegreichen Tapferkeit nach dem hebräischen Worte

Judas (166—161) schlug nach einander unter dem auffallendsten Schutze Gottes vier syrische Heere, trotzdem sie an Truppenmacht weit überlegen waren; nun war das Land in seiner Gewalt, und er konnte an die Neuordnung der religiösen Verhältnisse schreiten. Der Tempel wurde gereinigt und feierlich eingeweiht, der regelmäßige Gottesdienst hergestellt. Jetzt galt es, die errungenen Erfolge gegen feindliche Völkerschaften innerhalb der Grenzen Palästinas sicherzustellen, wobei ihm das gleiche Waffenglück zur Seite stand. Antiochus wollte zum Ersatze für die in Palästina erlittene Schmach in Persien sein Glück versuchen, allein auch dort misslangen seine Pläne. Mit Schande musste er umkehren. Er wollte wieder an den Juden blutige Rache nehmen; aber noch unterwegs ereilte ihn die strafende Hand der göttlichen Gerechtigkeit. Er wurde von einer ekelhaften Krankheit befallen und starb eines elenden Todes (164). — Jetzt bemächtigte sich sein Feldherr Lysias der Vormundschaft über seinen Sohn Antiochus V. Eupator (164—162). Er bot alles auf, um die Juden niederzuwerfen; jedoch wiederum siegte das Gottvertrauen des Judas. Der König sah sich genöthigt, den Juden Religionsfreiheit zu gewähren. Als er seinem Versprechen untreu wurde und die Feindseligkeiten neuerdings aufnehmen wollte, kam den Juden von anderer Seite Rettung. Philippus, den Antiochus Epiphanes selbst zum Reichsverweser bestellt hatte, wollte seinem Rechte Geltung verschaffen und brachte den Lysias arg ins Gedränge. Dieser sah sich dadurch wieder gezwungen, mit Judas ein friedliches Abkommen zu suchen. Der König bestätigte den Juden vollständige Religionsfreiheit. Der Sieg der mosaischen Religion war damit besiegelt, der Friede im Inneren aber war leider nicht für die Dauer hergestellt. In Syrien war ein Thronwechsel erfolgt. Demetrius I. Soter (162—150), ein Sohn des Seleucus IV. (älterer Bruder des Antiochus Epiphanes), glaubte auch ein Recht auf den syrischen Thron zu haben, und es gelang ihm, sowohl Antiochus V. als Lysias aus dem Leben zu schaffen. An den neuen König wandte sich die Partei der Hellenisten, mit einem gewissen Alcimus an der Spitze, der selbst Hoherpriester werden wollte. Wirklich gelang es ihm mit Hilfe des syrischen Feldherrn Bacchides, in Palästina sich festzusetzen und sogar unter streng-

---

maqqaba᾿ (Hammer) benannt. Von ihm gieng der Name auf die ganze Familie und auf alle Glaubenshelden derselben Zeit über. Die Familie des Mathathias wird auch die der Hasmonäer genannt, wahrscheinlich nach Ἀσαμωναῖος, einem Ahnen des genannten Priesters (cf. Ioseph. Antiqu. XIV. 6. 4).

gläubigen Juden Anhänger zu gewinnen. Aber auch diesen gegenüber geberdete sich Alcimus wie ein Wütherich. Als nach dem Abzuge des Bacchides Judas wieder Vortheile errang, schickte der König ein neues Heer unter Nicanor nach Palästina. Dieser suchte anfangs sich mit Judas gütlich abzufinden, trat aber dann, vom Könige gedrängt, mit Erbitterung gegen ihn auf. Es kam zur Schlacht, Nicanor fiel, und sein Heer wurde fast ganz aufgerieben; Judas war neuerdings Herr des Landes. Aus vermeintlicher Staatsklugheit unternahm er nun einen Schritt, der recht bald zu bitterer Enttäuschung führen sollte. Die Juden hatten ihr Waffenglück vor allem der guten Sache und dem felsenfesten Gottvertrauen ihrer Führer zu verdanken. Was Gott dem Volke gewährt hatte, suchte nun Judas mit Hilfe von Menschen, ja, von Heiden sicherzustellen. Er bot den Römern ein Bündnis an. Diese giengen bereitwillig darauf ein, weil sich ihnen so die beste Gelegenheit bot, früher oder später auch in Palästina festen Fuß zu fassen. Judas erfuhr nur zu bald, dass er sich verrechnet hatte. Bacchides führte ein neues Heer nach Palästina; angesichts der Übermacht desselben verloren die Truppen des Judas den Muth, und nur ein geringer Theil derselben harrte bei ihm aus. Mit den Treugebliebenen nahm er den aussichtslosen Kampf gegen die Syrer auf und verlor Schlacht und Leben (160). Mit den Syrern hatte auch die Hellenistenpartei gesiegt, die sich jetzt anmaßender als je geberdete; alle Errungenschaften der Vergangenheit schienen verloren (I. Mach. 3—9; II. Mach. 8—15).

4. Unter Führung des Jonathas (161—143), der an die Stelle seines gefallenen Bruders trat, erstarkte allmählich wieder die Partei der Machabäer. Er brachte im Vereine mit seinem Bruder Simon dem Bacchides wiederholt Verluste bei, so dass dieser es endlich vorzog, mit ihnen Frieden zu schließen und die Selbständigkeit der Juden nicht weiter zu beanstanden. In der Folge brachen im syrischen Reiche wieder Thronstreitigkeiten aus, welche Jonathas geschickt auszunützen wusste. Gegen Demetrius I. erhob sich nämlich Alexander Balas, vorgeblich ein Sohn des Antiochus Epiphanes. Beide suchten Jonathas für sich zu gewinnen und überboten sich deshalb an Zugeständnissen. Er stellte sich auf die Seite Alexanders, der aus dem Kampfe siegreich hervorgieng (150). Der neue König (150—145) hielt den Jonathas hoch in Ehren und ernannte ihn sogar zum Strategen des Landes. Dafür erhielt er von ihm ausgiebige Hilfe gegen den gleichnamigen Sohn des Demetrius, der ebenfalls auf den Thron nicht

verzichten wollte. Da auch Egypten auf die Seite des neuen Prätendenten trat, so war es um Alexander geschehen. Demetrius II. Nicator (145—125) suchte anfangs den Jonathas einzuschüchtern, wagte aber doch nicht, feindlich gegen ihn aufzutreten, sondern bestätigte ihm das Hohepriesterthum und den Juden ihre Freiheit. Er versprach sogar, die syrische Festung auf dem Sion räumen zu wollen, wofür ihm hinwieder Jonathas einen Aufstand der Antiochener niederkämpfte. Demetrius brach aber sein Versprechen, und so schloss sich Jonathas dem Tryphon an, der für seinen Schützling Antiochus VI. (den Sohn des Alexander Balas) den syrischen Thron beanspruchte. Um seine Stellung noch mehr zu sichern, erneuerte er das Bündnis mit den Römern und gieng auch mit Sparta ein solches ein. Die Freundschaft zwischen Jonathas und Tryphon war nur von kurzer Dauer. Dieser trachtete nämlich nach der Krone; infolgedessen kam es zum Bruche. Da aber Tryphon seinen Gegner nicht anzugreifen wagte, so lockte er ihn durch falsche Vorspiegelungen nach Ptolemais, nahm ihn dort gefangen und ließ ihn später umbringen (I. Mach. 9—12).

5. Jetzt stellte sich Simon (142—135) an die Spitze des Volkes. Er schloss sich Demetrius II. an, der ihm dafür das Hohepriesterthum bestätigte, die Freiheit des Volkes anerkannte und insbesondere gänzlichen Steuernachlass gewährte. Damit war die volle, nicht bloß religiöse, sondern auch politische Freiheit des Volkes anerkannt. Das Ereignis war für die Juden wichtig genug, um von da eine neue Zeitrechnung zu datieren.[1]) Simon nahm auch die Burg auf dem Sion ein und tilgte so den letzten Schein fremder Oberherrlichkeit. Unter Simons thatkräftiger Herrschaft erlebte das Land ein seit Jahrhunderten ungekanntes Glück, welches der Verfasser des I. Machabäerbuches mit begeisterten Worten schildert (14, 4—15). Im zweiten Jahre seiner Herrschaft wurden das Hohepriesterthum und die Fürstenwürde durch Volksbeschluss in der Familie Simons für erblich erklärt. Auch Antiochus VII. Sidetes, der für seinen in Persien inhaftierten Bruder Demetrius[2]) die Regierung führte, bestätigte dem Jonathas alle seine Würden und verlieh ihm noch außerdem das

---

[1]) Anno centesimo septuagesimo ablatum est iugum gentium ab Israel. Et coepit populus Israel scribere in tabulis et gestis publicis: anno primo sub Simone summo sacerdote magno duce et principe Iudaeorum (I. Mach. 13, 41. 42).

[2]) Demetrius hatte einen Kriegszug nach Persien unternommen, um dieses Reich zu erobern, wurde aber besiegt und gefangen genommen.

Recht freier Münzprägung. Die Untreue des Königs störte bald wieder den Frieden des Landes. Er brach sein Wort und schickte zuerst den Athenobius und später den Cendebäus mit einem Heere gegen Simon. Der erstere versuchte gar keinen Angriff; der letztere aber wurde in die Flucht geschlagen. Simon konnte nicht lange die Frucht dieser Siege genießen. Sein eigener Schwiegersohn Ptolemäus ließ ihn und zwei seiner Söhne bei einem Gastmahle, das er ihnen heuchlerisch gab, umbringen. Der dritte Sohn Simons, mit Namen Johannes, entkam dem gleichen, auch ihm zugedachten Schicksale und folgte dem Vater in der Regierung des Landes (I. Mach. 13—16).

6. Die zwei Bücher der Machabäer. — Die biblischen Quellen für die Geschichte der Machabäer sind die zwei nach ihnen benannten Bücher. Das erste beginnt nach kurzer Erwähnung Alexanders des Großen mit Antiochus Epiphanes und führt die Geschichte bis zum Tode Simons weiter. Es war ursprünglich hebräisch geschrieben, ist aber nur in der griechischen Übersetzung, aus der die anderen Versionen stammen, erhalten. — Das zweite Buch greift auf die von Seleucus versuchte Confiscation des Tempelschatzes zurück, schließt aber schon mit dem Siege Judas' über Nicanor. Als Einleitung dienen zwei Briefe der Judengemeinde von Jerusalem an die Brüder in Egypten (1, 1—1, 10a; 1, 10b — 2, 19), auf welche die kurze Vorrede des Verfassers (2, 20—33) folgt. Dieses Werk war schon von Anfang an griechisch verfasst. Der Auctor hat ein größeres Werk eines gewissen Jason von Cyrene über denselben Gegenstand zugrundegelegt. Vom Verfasser des ersten Machabäerbuches unterscheidet er sich auch in der Darstellung. Er beschränkt sich nämlich nicht auf die schmucklose, rein objective Berichterstattung, sondern verleiht in rhetorisch schwungvoller Sprache hin und hin seinem eigenen Urtheile über Personen, Handlungen und besonders über den inneren Zusammenhang der Ereignisse Ausdruck, wobei er auf das nur durch den Glauben erfassbare Verhältnis Gottes zu seinem Volke und auf das wundervolle Eingreifen des Herrn in den Gang der Geschichte den größten Nachdruck legt.

Auf die Zeit, in welcher beide Bücher entstanden sind, lässt sich nur aus inneren Gründen schließen. Das erste erwähnte noch die Annalen des Johannes Hyrcanus (vgl. § 50. n. 1), aber nicht dessen Tod, weshalb man kaum irregehen wird, wenn man das Werk während der Regierung dieses Fürsten entstanden sein lässt. — Hinsichtlich des zweiten Buches ist vor allem zu beachten, dass der Tod des Judas und die nach demselben erfolgte Eroberung Jerusalems durch die Syrer dem Verfasser der Vorlage (Jasons) beim Abschlusse seines Werkes nicht bekannt, dass also diese Ereignisse damals noch nicht erfolgt waren (vgl. 15, 38). Das Werk Jasons ist demnach ohne Zweifel vor 160, aber jedenfalls nicht viel früher entstanden. Von den zwei vorausgeschickten Briefen enthält der zweite eine directe Bezugnahme auf das Fest der Tempelreinigung unter Judas dem Machabäer, ist also 162 anzusetzen; der erste (wahrscheinlich das Begleitschreiben bei Übersendung des Buches nach Alexandrien) ist 1, 10 aufs Jahr 188 der seleucidischen Ära (123 v. Chr.) datiert. Das Buch ist also vor dieser Zeit verfasst worden.[1])

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 285 ff.

Die Glaubwürdigkeit des ersten Buches wird allgemein anerkannt[1]), das zweite aber findet bei den Protestanten wegen der Wunder, die es berichtet, und wegen des göttlichen Pragmatismus, den es in den Vordergrund stellt, nicht dieselbe Beurtheilung. Auch soll es besonders in chronologischer Hinsicht mit dem ersten Buche in Widerspruch stehen. Die Thatsache ist aber nur, dass beide Verfasser nach der gleichen (der seleucidischen) Ära rechnen, in der Datierung des Ausgangspunktes aber ein halbes Jahr von einander abweichen. Diese Ära wird gewöhnlich vom Herbste 312 an gerechnet, im ersten Machabäerbuche aber ist der Frühling dieses Jahres als Ausgangspunkt genommen.[2])

---

§ 50.

Das Judenthum am Ende der vorchristlichen Zeit.

A. Verlust der politischen Selbständigkeit.

1. Die Hasmonäer hatten schon bald nach dem Tode Judas' Bahnen betreten, die für den weiteren Verlauf der jüdischen Geschichte äußerst verhängnisvoll werden mussten. Seitdem die freie Religionsübung gestattet war, hatten bereits Jonathas und Simon mitunter mehr im Interesse der Gebietserweiterung und der Erhöhung ihrer Familienmacht, als für die Sache des Glaubens gekämpft. Aber noch viel mehr trat diese Richtung unter dem Sohne des letzteren, **Johannes Hyrcanus** (135—106), zutage. Viel mag dazu das Glück beigetragen haben, von dem seine Unternehmungen begünstigt waren. Er zerstörte den Tempel zu Samaria, später die Stadt selbst, bezwang die Idumäer und nöthigte ihnen die Beschneidung auf. Je mehr Glanz er nach außen verbreitete, umsomehr zeigten sich aber im Inneren des Reiches bedenkliche Symptome eines nahen Verfalles. Wenn auch das strenggesetzliche Judenthum über den Hellenismus den Sieg davongetragen hatte, die Einheit war doch nicht hergestellt, das Parteiwesen hatte nur eine andere Form und damit fast noch mehr Ausdehnung angenommen. Die Pharisäer und Sadducäer (vgl. litt. B) standen einander scharf gegenüber. Hyrcanus hielt anfangs mit den ersteren; von ihnen beleidigt, fieng er an sie abzustoßen und seine Gunst den Sadducäern zu schenken. Dadurch büßte er aber auch beim Volke die Achtung ein. — Sein Sohn **Judas Aristobulus** (106), der zuerst den Königstitel annahm, regierte zum Glücke nicht über ein Jahr; er war ein Ungeheuer, das gegen seine eigene Mutter und gegen seine

---

[1]) Cf. Cornely, l. c. II. 1. pag. 460 sqq.

[2]) Zur Lösung der Einwürfe cf. Cornely, l. c. pag. 463 sqq. — Über die seleucidische Ära vgl. Schürer, a. a. O. I., S. 26 ff., 646 ff.

Brüder unmenschlich wüthete. — Nach ihm kam Alexander Jannäus (105—78) auf den Thron. Nach außen war er siegreich, im Inneren legte er den Keim des Verfalles immer tiefer durch die extreme Begünstigung des Parteiwesens. Er war ein Todfeind der Pharisäer. Als er infolgedessen der Verachtung des Volkes anheimfiel, suchte er seinem Ärger durch Blutvergießen Luft zu machen. Es gelang ihm, den Aufstand, der darüber ausbrach, zu unterdrücken. Als er starb, war das Volk herzlich froh, des Wütherichs ledig geworden zu sein. — Nach ihm führte noch neun Jahre lang seine Witwe Alexandra (78—69) die Zügel der Regierung. Nach ihrem Plane sollten dem Vater beide Söhne, Hyrcanus und Aristobulus, in der Regierung folgen, der erste wegen seines mehr friedlichen Charakters als Hoherpriester, der zweite als König. Hyrcanus erhielt seine geistliche Würde natürlich schon beim Tode des Vaters; Aristobulus gönnte ihm aber auch diese nicht. Es kam zum Bürgerkriege, in dem der jüngere den Sieg davontrug. Jedoch ließ Aristobulus II. (69—63) seinen Bruder im Besitze seiner Einkünfte.

2. Jetzt erfolgte von außen her eine Einmischung, durch die binnen weniger Decennien das Schicksal des Reiches entschieden wurde. Der Idumäer Antipater war von Alexander Jannäus zum Statthalter seines Vaterlandes ernannt worden. Selbstsüchtig und hinterlistig wie er war, erkannte er sogleich, dass der schwache Hyrcan viel leichter zu missbrauchen sei, weshalb er den Plan fasste, Aristobulus zu stürzen und Hyrcan an dessen Stelle zu setzen. Der Streit wurde neuerdings eröffnet. In der gleichen Zeit kämpfte Scaurus, der Unterfeldherr des Pompejus, in Syrien. Scaurus wurde als Schiedsrichter angerufen und trat für Aristobulus ein. Als dieser aber den Pompejus reizte, entschied sich dieser, besonders unter dem Einflusse des Antipater, für Hyrcan. Als Aristobulus jetzt zu den Waffen griff, rückte Pompejus mit großer Heeresmacht in Palästina ein. Er nahm Jerusalem, erstürmte den Tempel und betrat sogar das Allerheiligste. Hyrcan II. (63—40) wurde als Hoherpriester und Landesfürst ohne Königstitel und mit römischer Oberhoheit anerkannt. In Wirklichkeit war aber die Herrschaft mehr bei Antipater, der im Reiche mit der größten Selbstständigkeit vorgieng, andererseits aber alles daransetzte, um die Gunst der Römer nicht zu verwirken. Nach dem Sturze des Pompejus verstand er es, sich ebenso bei Cäsar einzuschmeicheln und seine Söhne, Phasael und Herodes, als Statthalter von Jerusalem und Galiläa einzusetzen. Nach seinem gewaltsamen Tode (43) wurde das Land neuer-

dings der Schauplatz blutiger Parteikämpfe, die Antigonus, der Sohn des Aristobulus, mit Erfolg inscenierte. Hyrcan und Phasael wurden gefangen, jener zugleich verstümmelt (damit er für das Hohepriesterthum unbrauchbar sei). Phasael gab sich selbst den Tod, Herodes floh nach Rom. Er war der geistige Erbe seines Vaters. Es gelang ihm, die Römer günstig für sich zu stimmen, und so wurde er sogar zum Könige des jüdischen Reiches ernannt. Als solcher kehrte er (40) dorthin zurück, aber erst 37 gelang es ihm, mit Hilfe römischer Truppen sich die Anerkennung im Lande zu verschaffen. Der Regierungsantritt des Herodes (37 v. Chr. — 4 n. Chr.) bedeutet den endgiltigen Verlust der Selbständigkeit von Seite der Juden. Für sie begann jetzt eine Periode wahrer Schreckensherrschaft. Der neue König war ebenso grausam als misstrauisch. Überall witterte er Gegner seiner Herrschaft, und wer immer verdächtig war, wurde schonungslos dem Tode überliefert, wobei selbst die innigsten Bande der Blutsverwandtschaft keine Beachtung fanden.

Einerseits aus Eitelkeit, andererseits um die durch seine Grausamkeit aufgereizten Gemüther der Juden zu seinen Gunsten umzustimmen, unternahm er den Neubau des Tempels. Damit bei dem leichtbegreiflichen Misstrauen der Juden nicht die Meinung aufkomme, dass es ihm nur um die Niederreißung des alten Tempels zu thun sei, ließ er zuerst alles für den Bau vorbereiten und die eingerissenen Theile sogleich nach dem neuen Plane herstellen. Im 19. Jahre seiner Regierung (18 v. Chr.) wurde der Bau begonnen, 10 v. Chr. fand die Einweihung statt. Es wurde aber noch Jahrzehnte hinaus an diesem Baue gearbeitet, der durch seine Großartigkeit und Pracht mit den ersten Bauwerken des Alterthums concurrieren konnte. Selbst den salomonischen Tempel ließ der herodianische weit hinter sich zurück, wenngleich die Anlage und der gesammte Plan nicht geändert wurden.[1])

Cf. Flav. Ioseph. Antiqu. XIII.—XV. Schürer, a. a. O., I., S. 202—241; 273 ff.

B. Das jüdische Parteiwesen.

Die Freiheitskämpfe der Machabäer bedeuten durch ihren Ausgang den Sieg des strenggläubigen Judenthums über den Hellenismus. In der Diaspora wurde dadurch nicht viel geändert; auch in Palästina selbst bekamen die Verhältnisse allmählich wieder eine andere Gestalt. Die griechische Cultur war bereits zu sehr in alle Verhältnisse des

[1]) Die Beschreibung dieses Tempels siehe bei Wolff, Der Tempel von Jerusalem, S. 68 ff.

Lebens eingedrungen, als dass man auf einem so kleinen Flecke Erde ihrem Einflusse auf die Dauer sich hätte entziehen können. Und als endlich Herodes den Thron bestiegen hatte, wurde der Hellenismus auch wieder von oben herab mächtig befördert. Im gesammten bürgerlichen Leben, im Gewerbe, Handel, Verkehre, in der öffentlichen Belustigung, im Heerwesen, kurz, überall verrieth sich der dominierende Einfluss der hellenischen Cultur; die Kenntnis der griechischen Sprache wurde für die besseren Classen geradezu ein Bedürfnis. Das Judenthum zog demnach im geistigen Kampfe mit dem Hellenismus überall den Kürzeren; nur auf dem Gebiete des religiösen Denkens und Lebens trat gerade infolgedessen eine noch größere Scheidung ein, die besonders im Parteiwesen dieser Zeit zum Ausdrucke kam.

a) Die Pharisäer.

3. Die Pharisäer (p^e^rûšim) sind der Wortbedeutung nach soviel als „die Abgesonderten". Diesen Titel verdienen sie in mehrfacher Hinsicht. Sie hielten die ideelle Absonderung, die Auserwählung Israels, hoch und traten immer und überall für dessen religiöse und politische Bevorzugung ein. Darin giengen sie so weit, nur Israel für rein, alle Nicht-Israeliten für unrein zu erklären. Mit diesem Grundsatze machten sie auch im praktischen Leben Ernst. Nach ihrer Auffassung sollten sich die Israeliten von aller Berührung und Gemeinschaft mit Heiden ferne halten. Was sie diesbezüglich verlangten, übten sie vor allem selbst, insbesonders galt die Abstammung aus unvermischtem hebräischen Blute viel in ihren Augen. Selbstverständlich waren sie geborene Gegner des Hellenismus. Aber auch innerhalb des jüdischen Volkes zogen sie immer engere Grenzen, indem sie für sich eine größere Reinigkeit als für die große Menge des Volkes in Anspruch nahmen. Um eben nicht verunreinigt zu werden, mieden sie mehr als andere den Umgang mit dem gewöhnlichen Volke. Diesbezüglich gab es unter ihnen selbst mehrere Abstufungen der Reinheit und Vollkommenheit, die nach einander bestiegen werden konnten. Je höher einer stand, umso genauer musste er es mit der Reinheit halten; ihm war unrein, was den niederen Graden noch als rein galt. — Aber nicht bloß hinsichtlich der Absonderung, sondern im religiösen Leben überhaupt nahmen es die Pharisäer strenger, als man es früher genommen hatte. Früher hielt man das Gesetz; die Pharisäer hielten außerdem, und zwar mit großer Zähigkeit an jenen Verbindlichkeiten fest, welche aus den Überlieferungen der Väter allmählich ent-

standen waren (vgl. § 48. n. 4). Den „ganzen Zaun des Gesetzes“ mit pünktlicher Genauigkeit zu beobachten, war ihnen eine Lebensaufgabe, und sie drangen strenge darauf, dass auch andere ihnen hierin nachfolgten. „Die Pharisäer haben dem Volke aus der Überlieferung der Väter viele Gesetze auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Mosis.“ [1]) Ja, gerade auf die Tradition der Väter legten sie das Hauptgewicht. Darum erklärten sie nicht bloß, dass die Übertretung derselben strafbarer sei als die Übertretung des Gesetzes, sondern sie hielten an der Tradition sogar dann fest, wenn diese, sei es dem Buchstaben, sei es dem Geiste des Gesetzes zuwiderlief. Es war nur eine consequente Weiterbildung dieser Anschauung, wenn die Pharisäer in ihrer Gesetzesübung am Kleinlichen und Äußerlichen hiengen, in der Hauptsache aber es vielfach nicht ernst nahmen, weshalb bereits in den Evangelien die pharisäische Heuchelei fast sprichwörtlich geworden ist.

4. Daraus ist ersichtlich, dass die Pharisäer im Kreise der Schriftgelehrten zuhause waren und aus diesem hervorgewachsen sind; nicht als ob Schriftgelehrsamkeit und Pharisäismus an sich identisch gewesen wären, wohl aber ist die Entartung der Schriftgelehrsamkeit zugleich der Ursprung des Pharisäismus (vgl. § 48. n. 4). Hatten sich die Pharisäer einmal als Partei constituiert, so verstand es sich bei dieser Sachlage von selbst, dass sie die Gesetzeserklärung in der Folge auch beherrscht, ihr die Bahn gewiesen haben. Da aus diesem Grunde die Pharisäer gerade in den Schulen mächtig waren, sind unter ihnen die einflussreichsten Lehrer zu suchen. Sie waren darum nicht sofast eine Partei im Volke, sondern eine Vereinigung von Volksführern, wenigstens in dem Sinne, dass sie ihre Ideen im Volke soviel als möglich zur Herrschaft bringen wollten. Soviel bekannt, sind sie erst in der nachmachabäischen Zeit als geschlossene Partei aufgetreten. Jedoch schon beim Beginne der machabäischen Erhebung begegnet man einer geschlossenen Vereinigung von solchen, die es mit der Beobachtung des Gesetzes besonders genau nahmen, den Asidäern (Ἀσιδαῖοι, chasîdim, die Frommen). — Bei der Richtung, welche unter dem Einflusse der Schriftgelehrten das Judenthum überhaupt einnahm, verstand es sich von selbst, dass die Pharisäer das Volk auf ihrer Seite hatten, dabei im größten Ansehen standen und einen mächtigen Einfluss auf das Volksleben ausübten.

b) Die Sadducäer.[2])

5. Die Sadducäer bildeten den Gegensatz zu den Pharisäern. Sie hielten am Gesetze fest, verwarfen aber die Traditionen der Schrift-

---

[1]) Iosephus, Antiqu. XIII. 10, 6.

[2]) Den Namen leiten die einen von Sadok, der zur Zeit Davids Hoherpriester war, die anderen von Sadok, dem Schüler des Schriftgelehrten Antigonus von Socho, ab.

gelehrten. Aber auch in Beziehung auf das Gesetz huldigten sie einer sehr milden Praxis. Sie recrutierten sich eben aus jenen Kreisen, in welchen der Hellenismus und die epicuräische Lebensphilosophie herrschend waren. Damit ist schon angedeutet, dass sie vorzüglich dem vornehmen Stande angehörten.[1]) Im neuen Testament werden auch dogmatische Gegensätze zwischen den Sadducäern und der mosaischen Orthodoxie angegeben. So glaubten sie nicht an die Auferstehung von den Todten, an die Engel u. s. w. Da die pharisäische Schriftgelehrsamkeit eine Art Gegensatz zum Priesterthum bildete, so begreift es sich leicht, dass die Sadducäer gerade unter den Priestern die meisten und bedeutendsten Anhänger zählten.

Die Essener. — Die Essener waren nicht sofast eine Partei, sondern vielmehr ein religiöser Orden, dessen Mitbrüder nach einer bestimmten Regel lebten. Die Aspiranten mussten ein dreijähriges Noviziat machen und, nachdem sie der Aufnahme würdig befunden waren, sich durch einen Eid zur Beobachtung der Ordenssatzungen verpflichten. Die Essener standen nur zum Theile auf dem Boden des Judenthums. Besonderes Gewicht legten sie auf den Sabbath und die Beobachtung levitischer Reinigkeit, weshalb die Waschungen unter ihnen eine sehr große Rolle spielten. Die blutigen Opfer verwarfen sie. Mit Eifer wurde von ihnen das Tugendleben gepflegt; Nächstenliebe und Enthaltsamkeit standen bei ihnen hoch in Ehren, auch bewahrten sie unter sich die Gütergemeinschaft. Sie lebten abgeschlossen von den übrigen; ein Theil war am todten Meere angesiedelt. Bedeutung für den Gang der jüdischen Geschichte haben sie nicht erlangt.

Über das jüdische Parteiwesen vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 748 ff. Haneberg, a. a. O. S. 547 ff. Zschokke, Historia sacra, pag. 382 sqq. Schürer, a. a. O. II., S. 314 ff., 467 ff. Krüger, Beiträge zur Kenntnis der Pharisäer und Essener, „Theol. Quartalschrift“ 1894, S. 431 ff. Fl. Iosephus, Bell. Iud. II. 8. 14. Antiqu. XIII. 5, 9; 10, 5. 6; XVII. 2, 4; XVIII. 1, 2.

C. Die Fülle der Zeiten.

6. In den letzten Decennien der vorchristlichen Zeit gieng im römischen Reiche ein rascher Wechsel vor sich. Ein Bürgerkrieg folgte auf den anderen und beschleunigte das Schicksal der Republik. Die Einführung der Monarchie war nur mehr eine Frage der Zeit, die durch die Schlacht bei Actium (31) endgiltig entschieden wurde. C. Octavianus machte durch den Sieg über Antonius den Bürgerkriegen und der Republik ein Ende und bestieg als erster römischer Kaiser, vier Jahre

---

[1]) „Über diesen Punkt (Verbindlichkeit der Traditionen) entstanden oft heftige Streitigkeiten und Feindschaften, wobei die Sadducäer die Reichen, aber nicht das Volk, die Pharisäer dagegen den großen Haufen auf ihrer Seite hatten“ (Iosephus, l. c. XIII. 106).

später durch den Titel Augustus ausgezeichnet, den Thron. Es dauerte noch einige Jahre, und dem ersten Imperator war fast die ganze damals bekannte Welt unterworfen; das römische Reich stand auf dem Höhepunkte seiner Macht und seines Glanzes. Damit war das vierte Daniel'sche Weltreich erstanden. Seitdem die Welt unter einem Scepter politisch geeint war, konnte das Heidenthum seine größte Macht entfalten. Der eiserne Wille der Nation, die unumschränkte Macht ihres Monarchen, die classische Bildung, kurz, alles war dem heidnischen Geiste dienstbar. Damit hatte das religiöse und sittliche Elend der Menschheit einen bisher unerreichten Grad erstiegen. Die ganze Entfaltung von Macht und Pracht im Cäsarenreiche war nicht imstande, die sittliche Fäulnis zu verdecken, ja, sie wurde sogar auf materiellem Gebiete durch ein grenzenloses Massenelend weit überboten. Nie war die geistige und materielle Noth größer, nie das Bedürfnis nach Rettung dringender als im römischen Reiche unter der Kaiserherrschaft.

7. Diesem Reiche war auch das Judenthum unterworfen. Es war nur ein Schein von Selbständigkeit, dass die Juden von einem eigenen Könige beherrscht wurden; und selbst dieser König war ein Ausländer. Die Juden trugen ein fremdes Joch, das durch die Blutgier und Laune ihres Fürsten unerträglich wurde; dazu waren sie noch unter sich in Parteiungen zerrissen. Der Zustand des Judenthums in der damaligen Zeit musste als Hohn auf die fleischliche Messiashoffnung der Nationalpartei angesehen werden; und doch klammerte sich das Volk immer mehr an diese eitle Hoffnung an.

Für die Verwirklichung des Erlösungsplanes war es aber von großem Werte, dass die Juden die messianische Verheißung wenigstens bewahrten, wenn sie selbe auch nicht verstanden. Auch brach sich immer mehr die Ahnung Bahn, dass die Zeit des Heiles nicht mehr ferne sei. Der Ideenkreis der messianischen Prophezie war geschlossen. Es kam die Erfüllung an die Reihe. Nur jener große Prophet war noch ausständig, der mit seinem Finger auf den Messias hinzeigen sollte. Johannes der Täufer endlich sprach die heißersehnten Worte: „Das Reich Gottes ist nahe" (Matth. 3, 2).

Damit war die Fülle der Zeiten angebrochen. „Als aber die Fülle der Zeiten kam, da schickte Gott seinen Sohn, gebildet aus dem Weibe, gestellt unter das Gesetz, um jene, die unter dem Gesetze sind, zu erlösen, damit wir (von Gott) an Kindesstatt angenommen werden" (Gal. 4, 4).

Anhang.

§ 51.

Der Canon des alten Testaments.

1. Die heilige Schrift ist das geschriebene Wort Gottes und als solches Regel des Glaubens, Richtschnur des übernatürlichen Lebens. Sie heißt deshalb in der Kirchensprache scriptura canonica; ebenso werden die einzelnen zu ihr gehörigen Bücher libri canonici, die ganze Sammlung dieser Bücher geradezu canon (κανών, Richtschnur, Norm) genannt. — Damit die heilige Schrift als Glaubensregel gewürdigt werden kann, muss man die canonischen von allen anderen Büchern zu unterscheiden wissen, man muss Antwort geben können auf die Frage: Welche Bücher sind canonisch? oder: Aus welchen Büchern besteht der Canon? Da es sich um das Fundament des Glaubens handelt und dieses ebenso wie jede andere Glaubenswahrheit übernatürliche Gewissheit verlangt, so folgt von selbst, dass die Antwort auf obige Frage uns vom kirchlichen Lehramte gegeben, von diesem aber hinwieder aus den Quellen des Glaubens, wo sie als depositum fidei liegt, entnommen wird. Das kirchliche Lehramt hat sich über den Canon des alten Testaments im Trientner Concil folgendermaßen ausgesprochen:

Sacrosancta ... Tridentina Synodus .... omnes libros tam veteris quam novi testamenti, nec non traditiones ipsas ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt autem infra scripti. Testamenti veteris: quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosue, Iudicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus qui dicitur Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, Iob, Psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Ieremias cum Baruch,

Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est: Osea, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duo Machabaeorum, primus et secundus. . . . . Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit (Sess. IV., Decretum de canonicis Scripturis).

Das Vaticanum hat diese Entscheidung bestätigt und zum Theile näher erklärt. Seine Worte lauten:

Qui quidem veteris . . . . Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem (scl. Tridentini) Concilii decreto recensentur et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt (Sess. III. cap. II.; cf. can. 4).

2. Durch diese Decrete wird — α) bestimmt, was dazu gehört, dass ein Buch canonisch sei. Canonisch ist jenes Buch, welches 1) infolge göttlicher Inspiration geschrieben ist, also Gott zum eigentlichen Auctor hat — und zugleich 2) als solches (inspiriertes Buch) der Kirche übergeben worden ist.

β) Es werden ferner — 1) diese Bücher mit Namen genannt; es sind alle und nur jene, welche in der lateinischen Vulgata enthalten sind. — 2) Es wird die genauere Bestimmung hinzugefügt, dass diese Bücher ganz und in allen ihren Theilen canonisch seien. Die Norm dafür, inwieweit die einzelnen Theile in den Canon einzubeziehen sind, bieten die Gewohnheit und Tradition der katholischen Kirche (prout in Ecclesia catholica legi consueverunt); diese Tradition ist aus der Bibel ersichtlich, welche in der Kirche von jeher im Gebrauche war.

Das durch diese Entscheidungen definierte Dogma steht im Gegensatze zur Lehre der Juden und Protestanten, die jene Theile des alten Testaments, welche entweder ursprünglich griechisch verfasst waren oder im hebräischen Urtext nicht mehr vorhanden sind, nicht zum Canon rechnen. Es sind 1) sieben ganze Bücher: Tobias, Judith, Weisheit, Ecclesiasticus, Baruch und die zwei Bücher der Machabäer; — 2) die Abschnitte Esther 10, 4—16, 24; Daniel, 3, 24—90; 13; 14. — Von den Katholiken werden die auch im jüdischen Canon enthaltenen Bücher protocanonische, die nur im katholischen Canon enthaltenen deuterocanonische Bücher genannt. Diese Eintheilung ist aber nicht durch einen sachlichen Unterschied beider Classen, sondern nur insoferne gerechtfertigt, als dadurch die thatsächliche Abweichung der Juden und Protestanten von der katholischen

Wahrheit zum Ausdrucke kommt. Wohl haben auch einzelne katholische Gelehrte aus einer Art Connivenz gegen die Irrlehre die deuterocanonischen Bücher zwar zum Canon gerechnet, sie aber doch nicht auf dieselbe Stufe mit den protocanonischen gestellt. Dadurch sind sie aber mit dem Trientner Concil in Widerspruch getreten, welches allen Büchern nicht bloß denselben Ursprung, sondern auch dieselbe Auctorität zuerkennt (pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur).

Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 1 ff., 19 ff.

Den theologischen Beweis für die Wahrheit der Kirchenlehre liefert (aus den Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition) die Dogmatik. Wir beschränken uns auf die zwei Fragen: a) Welche Überzeugung hatte das vorchristliche Judenthum vom canonischen Charakter der heiligen Schrift? — b) Wie verhielt sich zu dieser Überzeugung das christliche Alterthum?

a) Der Canon der Juden.

3. α) Die Juden haben ihre heiligen Bücher nicht bloß wegen des Inhaltes, sondern auch wegen ihres göttlichen Ursprunges verehrt. — β) Aus demselben Grunde trugen sie auch von jeher Sorge, die heiligen Bücher von den Schriften rein menschlichen Ursprunges auszuscheiden. So entstand allmählich eine Sammlung der inspirierten Bücher. — γ) Welche Bücher in dieser Sammlung sich befanden, läſst sich nicht durchweg genau bestimmen.

α) Den Israeliten war von jeher der Begriff der „göttlichen Offenbarung“, sowie der Verwendung von Menschen zum Zwecke derselben geläufig. Den triftigsten Beweis hiefür liefert die Geschichte der Propheten. Dabei unterschieden sie nicht zwischen der mündlichen und schriftstellerischen Thätigkeit; die Schriften der Propheten wurden ihrem lebendigen Worte gleich geachtet. Da die Inspiration ein innerer, psychologischer Vorgang ist, so konnte sie mit Gewiſsheit nur durch ausdrückliche Offenbarung erkannt werden. Daſs diese auch im alten Testament gegeben wurde, insoweit es für den Zweck der heiligen Bücher und für deren Erhaltung nothwendig war, steht von vorneherein fest, wenn uns auch die näheren Umstände zum Theile unbekannt sind. Aus der heiligen Schrift selbst kennen wir außer dem Selbstzeugnisse der anderweitig beglaubigten Propheten noch die wiederholte Mittheilung des göttlichen Auftrages, Schriften zu verfassen.

β) Die Ausscheidung und Sammlung der heiligen Bücher begann damit, daſs Moses die Thora den Leviten mit dem Auftrage übergab, das Buch in oder neben der Bundeslade zu hinterlegen (Deut. 31, 9. 24—27). Josue hat seine Schrift hinzugefügt (Jos. 24, 26), und es ist kein Zweifel, daſs auch später erschienene inspirierte Bücher unter Obhut der Priester im Tempel aufbewahrt wurden. In der nachexilischen Zeit sind sehr wahrscheinlich Esdras und Nehemias für die Evidenzhaltung und Sammlung der heiligen Bücher thätig gewesen (vgl. II. Esd. 2, 13. 14). Jedoch wird uns erst im zweiten Jahrhunderte

vor Christus die Existenz einer, wie es scheint, allgemein anerkannten Sammlung der heiligen Schriften verbürgt. Der griechische Übersetzer des Buches Ecclesiasticus unterscheidet nämlich im Prolog drei Classen heiliger Bücher und setzt hiemit, indem er die Theile nennt, das Ganze als bestehende Sammlung voraus. Diese Theile sind das Gesetz (ὁ νόμος), die Propheten (οἱ προφῆται) und die anderen (τὰ ἄλλα, τὰ λοιπά). Später wurde die aus diesen Theilen bestehende Sammlung durch verschiedene Namen gekennzeichnet. Sie hieß νόμος (lex) im weiteren Sinne (Johann. 10, 34), τὰ ἱερὰ γράμματα (litterae sacrae, II. Tim. 3, 15), γραφαὶ ἅγιαι (scripturae sanctae, Rom. 1, 2), παλαιὰ διαθήκη (vetus testamentum, II. Cor. 3, 14); bei Philo und Josephus ἱερὸς λόγος, ἱεραὶ βίβλοι, ἱερώτατον γράμμα. Besonders häufig wird diese Sammlung γραφή (scriptura) κατ᾿ἐξοχήν genannt. Demnach bedeuten die Ausdrücke scriptum est, scriptura dicit soviel als: „Es steht in der Sammlung der heiligen Schriften.“ Es hat also bei den Juden schon in der vorchristlichen Zeit ein Canon der heiligen Schrift bestanden.

γ) Die Frage, welchen Umfang dieser Canon nach dem Erscheinen des jüngsten Buches oder am Ende des zweiten Jahrhunderts gehabt habe, wird von den Gelehrten verschieden beantwortet. Es gibt nämlich einen doppelten Canon der Juden, den canon Esdrinus seu palaestinensis und den canon Hellenistarum seu alexandrinus. Der erstere enthält nur die Bücher, welche in der hebräischen Bibel stehen (die protocanonischen), der zweite alle Bücher, welche die Septuaginta enthält (die proto- und die deuterocanonischen Bücher). Zur Erklärung dieser Thatsache nehmen die einen an, dass unter Esdras und Nehemias nicht bloß eine Sammlung der heiligen Bücher veranstaltet, sondern diese Sammlung auch abgeschlossen worden sei. Dieser Canon sei bei den Juden Palästinas unverändert in Geltung geblieben, von den Hellenisten aber (besonders in Alexandrien) in dieser Beschränkung nicht acceptiert worden. Die Alexandriner haben noch andere (die deuterocanonischen) Bücher in den Canon aufgenommen. Nach dieser Ansicht ist der palästinensische Canon älter als der alexandrinische.[1])

Andere aber behaupten, der Abschluss des Canons durch Esdras sei nur eine vom späteren Judenthume fingierte Thatsache; der Canon sei nach Esdras überall, sowohl im Orient wie in Egypten, durch die neu erschienenen heiligen Bücher vermehrt worden. Erst später, als der religiöse Particularismus immer mehr um sich griff, seien nach und nach neue, früher ungekannte Kriterien der Canonicität gefordert und die Ausschließung der deuterocanonischen Theile des Canon durchgesetzt worden. Nach dieser Ansicht ist also der palästinensische Canon jünger als der alexandrinische.[2])

Josephus äußert sich über den Canon der Juden in seinem Werke gegen Apion (I. 8): Das Judenthum sei im Besitze von 22 heiligen Büchern, nämlich 5 mosaischen, 13 prophetischen aus der Zeit von Moses bis Artaxerxes und 4 anderen, die Hymnen und Lebensregeln enthalten. Den nach Artaxerxes verfassten Büchern sei nicht mehr dieselbe Glaubwürdigkeit wie den bereits genannten beigemessen worden. — So viel diese Stelle commentiert worden ist, so leistet sie doch zur Lösung der in Rede stehenden Frage sehr geringe Dienste; denn einerseits

[1]) Cf. Cornely, Introductio, I. pag. 40 sqq.

[2]) Vgl. Kaulen, Einleitung, S. 20 ff.

vertritt hier Josephus den engherzigen Standpunkt des pharisäischen Judenthums, andererseits sind seine Worte so unbestimmt, dass es zum Theile zweifelhaft ist, welche Bücher er in den Canon einbezieht.[1])

b) Der Canon im christlichen Alterthum.

4. Im neuen Testament wird vom alten ein sehr ausgiebiger Gebrauch gemacht, auch werden einzelne Bücher davon durch die Art der Citation ausdrücklich zum Canon gerechnet. Es wird darin zwar kein deuterocanonisches Buch erwähnt, aber selbst manche protocanonische finden gar keine Verwendung. Noch viel weniger enthält das neue Testament eine ausdrückliche Belehrung über den Umfang des Canon. Da sich aber nicht die leiseste Spur davon findet, dass diesbezüglich Christus und die Apostel zum Judenthume in Gegensatz getreten seien, so liegt der Schluss nahe, dass sie den damals unter den Juden giltigen Canon als den richtigen angenommen haben.

Dass dies der Canon der Hellenisten gewesen sei, dass also Christus und die Apostel auch die deuterocanonischen Bücher zum Canon gerechnet haben, lässt sich auf indirectem Wege zeigen. Die Apostel citieren nämlich das alte Testament fast durchweg nach der Septuaginta, sie haben also diese Übersetzung als heilige Schrift gebraucht und darum auch alle darin enthaltenen Bücher als zur heiligen Schrift gehörig oder als canonisch angesehen. Dieses Argument wird dadurch verstärkt, dass im ersten Jahrhundert der Unterricht der des Hebräischen unkundigen Katechumenen nach der Septuaginta geschehen musste und ein großer Theil der Christen an diese als heilige Schrift gewiesen war. Es findet sich aber keine Spur davon, dass man sie auf angebliche nichtcanonische Theile der Übersetzung aufmerksam gemacht habe; und doch wäre dies durchaus nothwendig gewesen, sollten die Christen nicht schon über das Fundament des Glaubens getäuscht werden.

5. Was durch die Benützung der Septuaginta von Seite der Apostel sehr wahrscheinlich gemacht wird, erheben der Glaube und die Übung der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten zur vollen Gewissheit.

Alle Zeugnisse, die wir aus dieser Zeit besitzen, sind darin einstimmig, dass von Anfang an die deuterocanonischen Bücher und Abschnitte ganz gleich wie die protocanonischen als canonisch verehrt worden sind. Allgemein waren Übersetzungen in Gebrauch, welche den alexandrinischen Canon enthielten: die Septua-

[1]) Vgl. Pörntner, Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des alten Testaments, Münster 1893, S. 19 ff.

ginta, Itala und die koptische Übersetzung. Die syrische Peschitta enthielt anfangs, weil von Juden aus dem hebräischen Text hergestellt, die deuterocanonischen Theile der Bibel nicht, wurde aber frühzeitig von den Christen ergänzt. — Schon die apostolischen Väter benützen und citieren die deuterocanonischen Theile der Bibel nicht anders als die übrigen Bücher; — die bildlichen Darstellungen (in den Katakomben) sind häufig solchen Abschnitten entlehnt. — In der Anerkennung des alexandrinischen Canon herrschte nicht bloß innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch zwischen ihr und den Häretikern volle Übereinstimmung. „Diese allgemeine Übereinstimmung ist umso bemerkenswerter, als sie angesichts der Opposition festgehalten wurde, welche die Juden gegen die deuterocanonischen Bücher unterhielten, und weil eine Bestimmung der Kirche darüber nicht vorhanden war." [1])

6. Diese Tradition wurde im vierten und fünften Jahrhundert in einigen Kirchen des Orients, jedoch nur vorübergehend, verdunkelt. Im Abendlande ist der heilige Hieronymus für den jüdischen Canon eingetreten. Seiner Auctorität entgegen hat aber sozusagen die ganze abendländische Kirche an der von den Vorfahren ererbten Lehre festgehalten.

Bereits im zweiten Jahrhundert führt Bischof Melito von Sardes einen Canon an, der die deuterocanonischen Bücher nicht enthält. Er scheint aber, nach seinen eigenen Worten zu schließen, den Canon, nur insoweit er auch von den Juden anerkannt war, im Auge gehabt zu haben, weshalb er auch nicht bei einer der apostolischen Kirchen sich Aufschluss erbeten hat, sondern nach Palästina gereist ist, um am Schauplatze der heiligen Schrift selbst über die Zahl der Bücher sich zu erkundigen. — Unter den griechischen Vätern, die den jüdischen Canon auch für die Kirche zu acceptieren scheinen, sind besonders der heilige Athanasius und der heilige Cyrillus von Jerusalem zu nennen. Am meisten aber ist dafür der heilige Hieronymus eingetreten, der nach Anführung der protocanonischen Bücher kurzweg erklärt: Ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter Apocrypha esse ponendum.... Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone (Prolog. gal.). — Um diese von der Tradition abweichende Lehre nach ihrem Werte richtig zu beurtheilen, muss man Folgendes im Auge behalten:

1) Die Vertreter derselben stimmen schon in Bezug auf die Theorie mit einander nicht überein, besonders aber widersprechen sie sich selbst durch die Praxis, indem sie die betreffenden Bücher zu denselben Zwecken und mit derselben Citationsweise benützen wie die Bücher des jüdischen Canon. Sie konnten sich also im Gebrauche vom Glauben der Kirche nicht lostrennen; die Tradition der Kirche in Benützung der Bücher ist eine ganz allgemeine und ununterbrochene.

2) Diese früher ungekannte Lehre fand im Abendlande trotz der sonstigen Auctorität des heiligen Hieronymus keine Aufnahme. Auf dem ersten Concil zu Rom (beiläufig 374) wurde unter Papst Damasus der alexandrinische Bibelcanon aufgestellt. Dasselbe geschah auf den wichtigen Concilien von Hippo (393) und Carthago (397) zu der Zeit, als der heilige Hieronymus mit seiner Sentenz bereits hervorgetreten

[1]) Kaulen, a. a. O. S. 26.

war. Die gleiche Bestimmung findet sich in dem Schreiben Innocenz I. an den spanischen Bischof Exsuperius von Tolosa.[1])

3) Wenn sonach die genannten Väter in Aufzählung der canonischen Bücher von der kirchlichen Lehre abweichen, so stehen sie doch im Princip ganz auf dem Boden derselben. Sie erklären nämlich ganz bestimmt, dass das Urtheil über den Canon einzig bei der Kirche, bei den „Vätern" und deren Vorgängern, den Aposteln, einzuholen sei. Nur daran ließen sie es mangeln, dass sie mit zu wenig Unbefangenheit die Tradition der Kirche durchforschten. Auch dies können wir uns aus den damaligen Zeitverhältnissen unschwer erklären.

7. Damals war es besonders wichtig, apokryphe Schriften, die zahlreich in Umlauf waren, vom Canon fernzuhalten; deshalb lag die Gefahr nahe, in diesem Streben zu weit zu gehen und in den Canon gehörige Bücher aus demselben zu verweisen. Stellten sodann die betreffenden Väter auch den Grundsatz auf, dass man bei der Kirche allein den Canon zu erforschen habe, so geriethen sie doch bei dieser Arbeit selbst fast unvermerkt unter den Einfluss des Judenthums, mit welchem die Orientalen einen regen geistigen Verkehr unterhalten mussten. Die Kirchenschriftsteller hatten nämlich einerseits mit den Juden einen langwierigen wissenschaftlichen Kampf zu führen, wobei sie die Argumente nur aus den auch von denselben anerkannten Büchern entlehnen durften; andererseits waren sie gerade in der Bibelwissenschaft auf Juden, als ihre Lehrer, angewiesen. Ziemlich viel scheint die bei den Juden traditionelle Zahl der 22 Bücher des jüdischen Canon beigetragen zu haben, da sie die betreffenden Väter häufig im Munde führen. Der heilige Hieronymus speciell gieng jahrelang bei Juden in die Schule, lernte bei der Ausführung seiner biblischen Arbeiten den Urtext übermäßig schätzen, die Septuaginta aber gering achten, übertrug diese Einseitigkeit auch auf die Bestimmung des Canon und vertrat sodann seine Ansicht mit der ihm eigenen Schärfe und Entschiedenheit. Seine Auctorität war es besonders, durch welche diese irrige Auffassung oder doch eine gewisse Unklarheit Jahrhunderte lang unter kirchlichen Schriftstellern erhalten blieb. Einerseits nämlich kam den früher erwähnten Decreten nicht allgemeine Geltung zu, andererseits war das Mittelalter in seinen Bibelstudien vom heiligen Hieronymus abhängig, infolgedessen dieses Schwanken in der Bestimmung des Canon bis in das 16. Jahrhundert sich erhielt, wo dann der Protestant Karlstadt die Ansicht des heiligen Hieronymus aufgriff. Ihm folgten im Interesse ihrer Lehre die Reformatoren aller Schattierungen, weshalb sich das kirchliche Lehramt auf dem Tridentinum genöthigt sah, diesem Schwanken durch das oben angeführte Decret ein- für allemal ein Ende zu machen.

Die Apokryphen. — Unter apokryphen Büchern (βίβλια ἀπόκρυφα, libri reconditi, secreti) verstand man bei den Heiden Schriften, die eine höhere, nicht allen zugängliche Weisheit enthielten und darum auch geheim gehalten wurden. Ähnliche Schriften entstanden auch im Judenthum, besonders aber wurden in der ersten christlichen Zeit von den Häretikern Bücher verfasst, die mit einer höheren Geheimlehre und dem göttlichen Ursprunge prunkten. Diese erhielten den gleichen Namen, so dass in diesem Sinne apokryph dasselbe ist, wie: verdächtig, falsch, häretisch. Dann wurde aber im kirchlichen Sprachgebrauche dieses Wort verwendet zur Bezeichnung solcher Bücher, die nach äußeren Merkmalen (z. B. Titel, Inhalt)

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 28 f.

ginta, Itala und die koptische Übersetzung. Die syrische Peschitta enthielt anfangs, weil von Juden aus dem hebräischen Text hergestellt, die deuterocanonischen Theile der Bibel nicht, wurde aber frühzeitig von den Christen ergänzt. — Schon die apostolischen Väter benützen und citieren die deuterocanonischen Theile der Bibel nicht anders als die übrigen Bücher; — die bildlichen Darstellungen (in den Katakomben) sind häufig solchen Abschnitten entlehnt. — In der Anerkennung des alexandrinischen Canon herrschte nicht bloß innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch zwischen ihr und den Häretikern volle Übereinstimmung. „Diese allgemeine Übereinstimmung ist umso bemerkenswerter, als sie angesichts der Opposition festgehalten wurde, welche die Juden gegen die deuterocanonischen Bücher unterhielten, und weil eine Bestimmung der Kirche darüber nicht vorhanden war."[1])

6. Diese Tradition wurde im vierten und fünften Jahrhundert in einigen Kirchen des Orients, jedoch nur vorübergehend, verdunkelt. Im Abendlande ist der heilige Hieronymus für den jüdischen Canon eingetreten. Seiner Auctorität entgegen hat aber sozusagen die ganze abendländische Kirche an der von den Vorfahren ererbten Lehre festgehalten.

Bereits im zweiten Jahrhundert führt Bischof Melito von Sardes einen Canon an, der die deuterocanonischen Bücher nicht enthält. Er scheint aber, nach seinen eigenen Worten zu schließen, den Canon, nur insoweit er auch von den Juden anerkannt war, im Auge gehabt zu haben, weshalb er auch nicht bei einer der apostolischen Kirchen sich Aufschluss erbeten hat, sondern nach Palästina gereist ist, um am Schauplatze der heiligen Schrift selbst über die Zahl der Bücher sich zu erkundigen. — Unter den griechischen Vätern, die den jüdischen Canon auch für die Kirche zu acceptieren scheinen, sind besonders der heilige Athanasius und der heilige Cyrillus von Jerusalem zu nennen. Am meisten aber ist dafür der heilige Hieronymus eingetreten, der nach Anführung der protocanonischen Bücher kurzweg erklärt: Ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter Apocrypha esse ponendum.... Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone (Prolog. gal.). — Um diese von der Tradition abweichende Lehre nach ihrem Werte richtig zu beurtheilen, muss man Folgendes im Auge behalten:

1) Die Vertreter derselben stimmen schon in Bezug auf die Theorie mit einander nicht überein, besonders aber widersprechen sie sich selbst durch die Praxis, indem sie die betreffenden Bücher zu denselben Zwecken und mit derselben Citationsweise benützen wie die Bücher des jüdischen Canon. Sie konnten sich also im Gebrauche vom Glauben der Kirche nicht lostrennen; die Tradition der Kirche in Benützung der Bücher ist eine ganz allgemeine und ununterbrochene.

2) Diese früher ungekannte Lehre fand im Abendlande trotz der sonstigen Auctorität des heiligen Hieronymus keine Aufnahme. Auf dem ersten Concil zu Rom (beiläufig 374) wurde unter Papst Damasus der alexandrinische Bibelcanon aufgestellt. Dasselbe geschah auf den wichtigen Concilien von Hippo (393) und Carthago (397) zu der Zeit, als der heilige Hieronymus mit seiner Sentenz bereits hervorgetreten

[1]) Kaulen, a. a. O. S. 26.

war. Die gleiche Bestimmung findet sich in dem Schreiben Innocenz I. an den spanischen Bischof Exsuperius von Tolosa.[1])

3) Wenn sonach die genannten Väter in Aufzählung der canonischen Bücher von der kirchlichen Lehre abweichen, so stehen sie doch im Princip ganz auf dem Boden derselben. Sie erklären nämlich ganz bestimmt, dass das Urtheil über den Canon einzig bei der Kirche, bei den „Vätern“ und deren Vorgängern, den Aposteln, einzuholen sei. Nur daran ließen sie es mangeln, dass sie mit zu wenig Unbefangenheit die Tradition der Kirche durchforschten. Auch dies können wir uns aus den damaligen Zeitverhältnissen unschwer erklären.

7. Damals war es besonders wichtig, apokryphe Schriften, die zahlreich in Umlauf waren, vom Canon fernzuhalten; deshalb lag die Gefahr nahe, in diesem Streben zu weit zu gehen und in den Canon gehörige Bücher aus demselben zu verweisen. Stellten sodann die betreffenden Väter auch den Grundsatz auf, dass man bei der Kirche allein den Canon zu erforschen habe, so geriethen sie doch bei dieser Arbeit selbst fast unvermerkt unter den Einfluss des Judenthums, mit welchem die Orientalen einen regen geistigen Verkehr unterhalten mussten. Die Kirchenschriftsteller hatten nämlich einerseits mit den Juden einen langwierigen wissenschaftlichen Kampf zu führen, wobei sie die Argumente nur aus den auch von denselben anerkannten Büchern entlehnen durften; andererseits waren sie gerade in der Bibelwissenschaft auf Juden, als ihre Lehrer, angewiesen. Ziemlich viel scheint die bei den Juden traditionelle Zahl der 22 Bücher des jüdischen Canon beigetragen zu haben, da sie die betreffenden Väter häufig im Munde führen. Der heilige Hieronymus speciell gieng jahrelang bei Juden in die Schule, lernte bei der Ausführung seiner biblischen Arbeiten den Urtext übermäßig schätzen, die Septuaginta aber gering achten, übertrug diese Einseitigkeit auch auf die Bestimmung des Canon und vertrat sodann seine Ansicht mit der ihm eigenen Schärfe und Entschiedenheit. Seine Auctorität war es besonders, durch welche diese irrige Auffassung oder doch eine gewisse Unklarheit Jahrhunderte lang unter kirchlichen Schriftstellern erhalten blieb. Einerseits nämlich kam den früher erwähnten Decreten nicht allgemeine Geltung zu, andererseits war das Mittelalter in seinen Bibelstudien vom heiligen Hieronymus abhängig, infolgedessen dieses Schwanken in der Bestimmung des Canon bis in das 16. Jahrhundert sich erhielt, wo dann der Protestant Karlstadt die Ansicht des heiligen Hieronymus aufgriff. Ihm folgten im Interesse ihrer Lehre die Reformatoren aller Schattierungen, weshalb sich das kirchliche Lehramt auf dem Tridentinum genöthigt sah, diesem Schwanken durch das oben angeführte Decret ein- für allemal ein Ende zu machen.

Die Apokryphen. — Unter apokryphen Büchern (βίβλια ἀπόκρυφα, libri reconditi, secreti) verstand man bei den Heiden Schriften, die eine höhere, nicht allen zugängliche Weisheit enthielten und darum auch geheim gehalten wurden. Ähnliche Schriften entstanden auch im Judenthum, besonders aber wurden in der ersten christlichen Zeit von den Häretikern Bücher verfasst, die mit einer höheren Geheimlehre und dem göttlichen Ursprunge prunkten. Diese erhielten den gleichen Namen, so dass in diesem Sinne apokryph dasselbe ist, wie: verdächtig, falsch, häretisch. Dann wurde aber im kirchlichen Sprachgebrauche dieses Wort verwendet zur Bezeichnung solcher Bücher, die nach äußeren Merkmalen (z. B. Titel, Inhalt)

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 28 f.

mit den heiligen Schriften Ähnlichkeit hatten, wohl auch entweder von den Verfassern selbst für solche ausgegeben oder von den Gläubigen dafür gehalten wurden. Die wichtigsten Apokryphen des alten Testaments sind: 1) Das Gebet des Königs Manasses nach seiner Bekehrung; 2) das dritte und vierte Buch Esdras. — Diese drei Bücher wurden ihres großen Ansehens wegen im Alterthum als Anhang in die officielle Bibelausgabe aufgenommen; 3) das dritte Buch der Machabäer; 4) der 151. Psalm (Davids) und die 18 Psalmen (Salomons); 5) das Buch Henoch, aus dem sogar im Briefe Juda ein Citat vorkommt.[1])

---

§ 52.

Die Integrität der Bücher des alten Testaments.

1. Der canonische Charakter der Bibel ist die Voraussetzung für den Gebrauch, den die Kirche von ihr als dem geschriebenen Worte Gottes macht. Sie verwendet aber nicht die Originalien (die des alten Testaments sind wohl ausnahmslos vor der Stiftung der Kirche zugrunde gegangen), sondern nur Copien, die durch Vermittlung vieler Zwischenglieder entstanden sind; auch hat sie fast von Anfang an größtentheils sogar nur Übersetzungen des Urtextes benützt. Dieses Vorgehen ist nur dann berechtigt, wenn die Bibel in der von der Kirche gebrauchten Form mit dem Original wenigstens insoweit übereinstimmt, dass durch die bestehende Verschiedenheit der Zweck der heiligen Schrift nicht vereitelt wird. Jene Beschaffenheit der uns überlieferten heiligen Bücher, durch welche sie dieselbe schriftstellerische Gestalt wie die Originalien besitzen oder die „nämlichen" Bücher geblieben sind, heißt ihre Integrität oder Unverfälschtheit.

Man unterscheidet eine doppelte Integrität, die kritische und die dogmatische, je nachdem die Buchstabenform oder nur der wesentliche Inhalt unverfälscht überliefert ist. „Als letzterer ist dem Wesen der heiligen Schrift zufolge nicht bloß die Glaubens- und Sittenwahrheit, sondern auch der geschichtliche Inhalt der Bibel zu fassen." Für den Zweck der heiligen Schrift genügt die dogmatische Integrität; diese selbst aber kann nicht bestehen, wenn nicht auch die kritische bis zu einem gewissen Grade vorhanden ist.[2])

Die Integrität kommt in Frage durch die Vervielfältigung der Textexemplare; sie bleibt gewahrt, wenn dabei der Text richtig überliefert wird. Vervielfältigt wurde die heilige Schrift sowohl durch Herstellung neuer Exemplare in derselben Sprache als auch durch Übersetzung in andere Sprachen. — Die Bibelwissenschaft hat diesbezüglich 1) den Nachweis zu liefern, dass und inwieweit die Integrität der heiligen Schrift wirklich vorhanden ist; — 2) die Grundsätze aufzustellen, nach welchen die Erforschung der ursprünglichen Textesgestalt zu

---

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 43 ff. Cornely, pag. 200.

[2]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 49 f.

geschehen hat; — 3) Sache der Textkritik ist es, im einzelnen Falle die Verbesserung des Textes zu versuchen.

A. Geschichte des Textes.

2. Veränderungen des Textes infolge Herstellung neuer Exemplare sind von vorneherein umso eher anzunehmen, je älter ein Werk ist und je mehr es gebraucht wird, weil sich umso öfter die Nothwendigkeit herausstellt, es abzuschreiben. Bezüglich des alten Testaments[1]) sind die Veränderungen, abgesehen von der gewöhnlichen Nachlässigkeit der Abschreiber, vorzüglich auf folgende Umstände zurückzuführen:

α) Der hebräische Text ist (wahrscheinlich noch vor Christus) von dem phönizischen Schriftcharakter in die auch jetzt noch gebräuchliche Quadratschrift übertragen worden.

β) Die älteren Bücher sind sehr wahrscheinlich in eine jüngere Sprachform umgeschrieben worden.

Jedoch hat der Wechsel des biblischen Hebräismus weder in seinem ganzen Umfange, noch viel weniger in einem einzelnen Buche mit der sonstigen Entwicklung der Sprache gleichen Schritt gehalten. In heiligen, officiellen Büchern wird der archaistische Sprachcharakter viel zäher als im lebendigen Verkehre festgehalten; auch steht diesbezüglich die spätere Literatur unter dem Einflusse der ersten Werke und zeigt darum ein verhältnismäßig älteres Gepräge. Trotzdem haben die biblischen Bücher verschiedener Zeiten einen eigenen, ziemlich rein ausgeprägten Sprachcharakter. Dies ist ein Beweis dafür, dass der Text mit Schonung und Ehrfurcht behandelt und nicht willkürlich geändert worden ist. Dies kann man noch mehr für jene Zeit annehmen, in welcher das Hebräische nicht mehr unter die lebenden Sprachen gehörte. Nach der Rückkehr aus dem Exil bedienten sich die Juden immer mehr des Chaldäischen, das im westlichen Asien allgemeine Verkehrssprache wurde. Dass die nachexilischen Bücher bereits aramäische Färbung zeigen, ist ein neues Moment zugunsten der Integrität des Bibeltextes.

γ) Mitunter haben die Abschreiber erklärende oder ergänzende Randglossen ihrer Vorlage aus Missverständnis in den Text eingefügt.

Dies dürfte mehr bei dunklen Stellen der Fall gewesen sein. Gewiss viel öfters wurde die Änderung dadurch veranlasst, dass der Abschreiber sich zu viel auf das eigene Gedächtnis verlassen und dem vorliegenden Text zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Je mehr ein Buch gelesen wurde, umso leichter konnte dieser Fall eintreffen. Thatsächlich hat bei den Psalmen und Spruchsammlungen die kritische Integrität am meisten gelitten.

---

[1]) Wir fassen hier speciell den hebräischen Text ins Auge. Chaldäisch wurden nur Esdr. 4, 8—6, 18; 7, 12—26. Dan. 2, 4—7, 28 verfasst. Griechischen Ursprunges sind Weisheit und das zweite Buch der Machabäer. Von den übrigen deuterocanonischen Büchern und Abschnitten ist der semitische (wohl durchweg hebräische) Urtext nicht mehr vorhanden.

δ) Die Reinheit der Textüberlieferung ist ohne vorherige Bestimmung des Sinnes von Seite der Abschreiber eine moralische Unmöglichkeit. Zu diesem Zwecke muss der Text früher richtig gelesen werden. Dem standen aber im Alterthum große Schwierigkeiten entgegen; denn 1) wurden nur die Consonanten geschrieben — 2) diese ohne jegliche Worttrennung unmittelbar an einander gereiht — 3) konnten mehrere von ihnen sehr leicht mit anderen wegen der großen Ähnlichkeit verwechselt werden.

Um die Aussprache zu fixieren und auch sonst für die Erklärung Behelfe zu bieten, wurde der Text erst im sechsten und siebenten Jahrhunderte nach Christus „punktiert", d. h. mit Vocalen und anderen untergeordneten Zeichen versehen. Bis dorthin hat sich die richtige Lesung durch mündliche Tradition, und zwar wie die vor der Vocalisierung entstandenen Versionen erkennen lassen, im großen und ganzen ziemlich rein erhalten. Immerhin ließ jedoch die Unvollkommenheit der Schrift manche falsche Lesung aufkommen, die dann durch die entsprechende Vocalisierung des Textes gleichsam stereotypiert wurde. Um dieselbe Zeit haben die jüdischen Schriftgelehrten im Interesse einer treuen Textüberlieferung noch allerlei andere Vorkehrungen getroffen. Man zählte die Verse, Wörter und Buchstaben der einzelnen Bücher, notierte die Mitte eines jeden Buches durch Angabe des betreffenden Verses, Wortes, sogar des mittelsten Buchstabens u. dgl. mehr. Die Sammlung dieser Bemerkungen heißt „Masorah"; davon werden die Verfasser Masorethen, und der so fixierte Text wird der masorethische Text genannt. Durch dieses Vorgehen gelang es zwar, bei der unter den Juden eingebürgerten Überschätzung des Buchstabens den hebräischen Bibeltext für die Zukunft fast unantastbar zu machen; es wurden aber auch alle damals vorhandenen Fehler und Eigenheiten des Textes ebenso getreu auf die Zukunft überliefert. Dabei macht sich auch der Umstand fühlbar, dass die jüdischen Bearbeiter des Schrifttextes nicht selten der nöthigen Sachkenntnis und Sorgfalt entbehrten.[1])

Trotz alledem muss die dogmatische Integrität des gegenwärtigen hebräischen Textes anerkannt werden, was sich besonders aus der Controle ergibt, welche die alten Übersetzungen an die Hand geben.

B. Die Übersetzungen des alten Testaments.

3. Die größte Bedeutung haben jene Versionen, welche entweder die Stelle des in Verlust gerathenen Urtextes vertreten (was von einigen Büchern der Septuaginta gilt) oder von der Kirche überhaupt als authentisch angesehen und gebraucht werden. Die alten Übersetzungen sind auch ein sehr wichtiges Hilfsmittel, sowohl der Exegese als der Textkritik; sie lassen nämlich oft erkennen, wie die heilige

---

[1]) Zur Geschichte des hebräischen Textes vgl. Kaulen, a. a. O. S. 52—55; 72 ff.

Schrift von den Übersetzern verstanden worden ist, und welcher Text ihnen vorlag. In letzterer Hinsicht weisen mitunter selbst die Fehler einer Version bei Erforschung des ursprünglichen Textes den richtigen Weg. — Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Versionen ebenso wie der Urtext Veränderungen ausgesetzt sind, weshalb auch sie kritisch bearbeitet werden müssen.

Wir beschränken uns auf die zwei Übersetzungen, die in der katholischen Kirche aus mehreren Gründen weitaus das größte Ansehen genießen.[1])

a) Die Septuaginta.[2])

Da die einzelnen Bücher dieser Übersetzung verschiedene Bearbeiter hatten, so sind sie auch nicht gleich gut gelungen. Am besten wurde der Pentateuch übertragen. Die letzte Stelle nimmt das Buch Daniel ein; die Kirche hat deshalb von diesem Buche nicht die alexandrinische Version, sondern die des Theodotion acceptiert. Die Übersetzer haben sich dann und wann die Freiheit genommen, in die Übersetzung ihre eigene Auffassung des Sinnes hineinzulegen oder wenigstens durch Umschreibung einer irrigen Auffassung vorzubeugen. Im großen und ganzen ist aber die Übersetzung getreu (beim Buche Ecclesiastes bis zum Übermaße sclavisch) und gewährt demnach ein ziemlich genaues Bild des Textes der hebräischen Vorlage. Vom masorethischen Text weicht die Septuaginta mitunter bedeutend ab. Dies gilt besonders von Job, Isaias und am meisten von Jeremias (vgl. § 42. n. 9). Im allgemeinen ist der Text der Septuaginta dem masorethischen vorzuziehen; im einzelnen Falle bleibt das Urtheil am besten der Detailuntersuchung vorbehalten.

Die Septuaginta genoss anfangs bei den Juden sehr großes Ansehen, die Übertragung des Pentateuchs wurde sogar jährlich durch ein Fest gefeiert. Noch viel mehr wurde sie von den Christen geschätzt; denn die Apostel und Evangelisten benützten sie bei der Berufung auf das alte Testament, auch wurde nach ihr der Glaubensunterricht ertheilt. Die Berichte von einem wunderbaren Ursprung, auf Grund dessen sogar die Inspiration der Übersetzer behauptet worden ist, mögen das Ihrige zur großen Wertschätzung der Septuaginta beigetragen haben. Den Christen kam dabei der Umstand noch besonders zustatten, dass in der alexan-

[1]) Theils für die Kritik, theils für die Exegese sind noch folgende Übersetzungen von großer Bedeutung: 1) die Targumim oder chaldäischen Versionen und Paraphrasen; — 2) die syrische Peschitta; — 3) die koptische; — 4) die äthiopische; — 5) die gothische; — 6) die armenische Übersetzung; — 6) vom Pentateuch existiert eine sehr alte samaritanische Version (vgl. hierüber Kaulen, a. a. O. S. 108—127. 153—175).

[2]) Über die Entstehung der Septuaginta vgl. § 48. n. 7.

drinischen Version die messianischen Prophezien bestimmter als im Urtext hervortreten.

Infolge dessen schwand aber ihr Ansehen bei den Juden; diese fiengen an, die Abweichung der Septuaginta vom Urtext zu betonen, und immer mehr concentrierte sich ihr Hass gegen die Christen auf die von ihnen benützte Übersetzung; es wurde sogar der Tag der Übertragung nicht mehr festlich, sondern als ein Unglückstag mit Fasten begangen. Weil aber die Hellenisten doch das Bedürfnis einer griechischen Übersetzung hatten, so entstand aus Abneigung gegen die Septuaginta zur Zeit des Kaisers Hadrian eine neue, und zwar ganz sclavische Übertragung aus dem Urtext durch Aquilas von Sinope. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts fertigte der jüdische Proselit Theodotion eine neue Übersetzung an, die eigentlich nur eine Überarbeitung der Septuaginta ist und deren Abweichung vom Urtext beseitigen sollte. Kurze Zeit darnach lieferte auch der Ebionit Symmachus von Samaria eine Übersetzung, welche von den heiligen Vätern in ehrender Weise erwähnt wird. Er trug dabei mehr dem Sinne als dem Wortlaute des Originals Rechnung. Für einige Bücher findet sich noch eine fünfte und sechste Version. [1])

4. Die schnelle Verbreitung und Vervielfältigung der Septuaginta [2]) hatte beim damaligen Mangel an kritischem Sinne mannigfache Textverderbnisse zur nothwendigen Folge. Da dieser Umstand, sowie die Abweichung von anderen Übersetzungen und vom Urtext den Juden Anlass zu Vorwürfen gegen die Kirche bot, so unternahm Origenes († 253) die Ausarbeitung eines Riesenwerkes, wegen dessen allein ihm der Ehrenname „Adamantinus" zuerkannt werden muss. Er stellte nämlich in neben einander stehenden Columnen den hebräischen Text und die griechischen Übersetzungen so zusammen, dass man das Verhältnis der letzteren zum Urtext sogleich erkennen konnte (1. hebräischer Text in der Quadratschrift; 2. derselbe Text in das Griechische umgeschrieben; 3. Aquilas; 4. Symmachus; 5. Septuaginta; 6. Theodotion; daher der Name Hexapla [ἑξαπλᾶ]. Für einzelne Bücher wurde dieses Werk durch die Anführung der fünften und sechsten Version zur Heptapla und Octapla). Um das Verhältnis der Septuaginta zum Urtext besonders anschaulich zu machen, gebrauchte er zwei Zeichen: den Obelus und den Asteriscus. Fand er in der Septuaginta einen Ausdruck oder längeren Passus, der im Urtext fehlte, so setzte er vor denselben den Obelus als Tilgungszeichen; fehlte aber in der Septuaginta eine Stelle des Urtextes, so fügte er sie aus einer anderen Übersetzung, gewöhnlich aus Theodotion, ein und setzte den Asteriscus vor. War eine Stelle falsch übersetzt, so behandelte er sie zugleich als fehlend und überschüssig, indem er die richtige Version mit dem Asteriscus einschob und darauf die falsche mit dem Obelus folgen ließ. Das Ende einer jeden mit einem dieser Zeichen versehenen Stelle wurde durch ein drittes Zeichen angemerkt.

Dieses Werk wurde wegen der Kostbarkeit und Schwierigkeit des Unter-

---

[1]) Cf. Cornely, op. cit. I. pag. 332 sqq.

[2]) Zum Unterschiede von den anderen Übersetzungen wurde die Septuaginta κοινὴ ἔκδοσις (vulgaris seu vulgata editio) genannt. Später bezeichnete man mit κοινή speciell den uncorrigierten Text der Version im Gegensatze zum hexaplarischen Text des Origenes.

nehmens wohl nie abgeschrieben, umso häufiger aber von Gelehrten zu Vergleichen benützt. Nach dem Tode des Verfassers war es in der Bibliothek zu Cäsaräa in Palästina und blieb dort, bis es wahrscheinlich durch die Mauren mit sammt der Bibliothek zugrunde gegangen ist. — Der thatsächliche Erfolg entsprach nicht der Intention und unbeschreiblichen Mühe des Origenes. Solange das Original eingesehen werden konnte, wurde zwar der Text der Septuaginta wiederholt daraus abgeschrieben, infolge dessen eine eigene Recension, die hexaplarische, in Umlauf kam. Daneben bestand die κοινὴ ἔκδοσις (mehrfach verbessert) fort, und so wurden an jeder von beiden mit Benützung der anderen ohne kritischen Sinn Correcturen vorgenommen. Im sechsten Jahrhundert scheint sich, den bekannten Handschriften nach zu schließen, eine neue Recension herausgebildet zu haben, die dann fast allgemeine Verwendung erlangt hat.

Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 90 ff. Cornely, l. c. pag. 340 sqq.

b) Die lateinische Vulgata.

5. Die Itala. — Die Übertragung der Bibel ins Lateinische wurde mit der Verbreitung des Christenthums in Italien, Spanien und Afrika ebenso ein Gebot der Nothwendigkeit wie seinerzeit die Übersetzung ins Griechische. Es ist sehr wahrscheinlich, dass noch im ersten Jahrhundert wenigstens ein Theil der Bibel in die lateinische Sprache übersetzt worden ist. Dies forderten, wenn nicht die Liturgie, so doch gewiss der Glaubensunterricht und die häusliche Erbauung, der damals nur die Bibel als Nahrung diente. Zwar haben die Apostel und Evangelisten, Clemens Romanus ꝛc. griechisch geschrieben; dies ändert aber nichts an der Thatsache, dass das niedere Volk, unter dem die Glaubenspredigt am meisten Anklang fand, die griechische Sprache nicht verstand. Auch waren die Sendschreiben zunächst an die Vorsteher der betreffenden Kirchen gerichtet, denen dann die Pflicht oblag, den Inhalt der Briefe allen Gläubigen verständlich zu machen. — Da das Bedürfnis einer lateinischen Übersetzung an vielen Orten zugleich auftrat, so sind wahrscheinlich mehrere Versionen zugleich entstanden. Jedoch ist nur eine davon zu dauernder Geltung gelangt, die der heilige Augustin[1] kurzweg Itala, der heilige Hieronymus aber vetis editio, translatio antiqua, vulgata editio nennt. Weist der erste Namen auf den Ursprung der Version hin, so wird sie durch die anderen als die (in Italien) „herkömmliche“ gekennzeichnet. Sehr wahrscheinlich wurde sie zu Rom verfasst, so dass mit dem Alter und der Beschaffenheit derselben auch das Ansehen der römischen

---

[1]) In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tena ciorcum perspicuitate sententiae (De doctr. christ. 15. XXXIV. 46).

Kirche mitgewirkt hat, um ihr die Bedeutung zu verschaffen, durch welche sie die anderen Übersetzungen verdrängen konnte.

Die Itala (dieser Titel ist für die Übersetzung stehend geworden) ist hinsichtlich des alten Testaments eine ängstlich treue Wiedergabe der Septuaginta (im vulgären Latein) und bietet darum ein verläss iches Bild des damaligen Textes dieser Übersetzung.

6. Aus ähnlichen Gründen wie die Septuaginta erlitt im Laufe der Zeit auch die Itala mannigfache Veränderungen. Damit wurde im gleichen Schritte der Abstand der einzelnen Texte von einander immer größer, so dass sogar die Einheit der Liturgie in Gefahr kam.

Es stellte sich demnach die Nothwendigkeit heraus, den Italatext zu emendieren, welche Arbeit Papst Damasus I. (366—384) dem heiligen Hieronymus übertrug, der durch immense Gelehrsamkeit, große Heiligkeit und Sittenstrenge, sowie durch das Vertrauen, das er in der ganzen Christenheit genoss, hiezu besonders befähigt war. — Hieronymus nahm zuerst das neue Testament in Angriff und überreichte nach einem Jahre den Text der Evangelien dem Papste. Bald darauf hatte er das ganze neue Testament und die Psalmen (Psalterium romanum) revidiert. Nachdem er den hexaplarischen Text der Septuaginta eingesehen hatte, unternahm er eine neue Revision des Psalterium (Psalterium gallicanum, weil es zuerst in Gallien Eingang fand). In ähnlicher Weise hat Hieronymus die ganze Itala emendiert, jedoch sind außer den genannten Büchern nur Bruchstücke auf uns gekommen.

Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 128 ff.

7. Die Übersetzung des Hieronymus. — Die unausgesetzte Beschäftigung mit dem Bibelstudium und der rege Verkehr mit den Juden im heiligen Lande brachten in Hieronymus den Entschluss zur Reise, die heilige Schrift ganz neu aus dem Hebräischen zu übertragen. Er setzte sich hiebei zum Zwecke, den Christen die genaue Kenntnis des Urtextes zu ermitteln und so die Controverse mit den Juden zu erleichtern, besonders aber Vorwürfen derselben über angebliche Schriftfälschung den Boden zu entziehen. Dabei leitete ihn auch eine durch das Studium des Hebräischen erworbene Voreingenommenheit für den Urtext. In der Wahl der Bücher, die er nach einander in Angriff nahm, ließ er sich nicht von deren Reihenfolge in der Bibel, sondern vom ungestümen Drängen seiner Freunde leiten, die bald dieses, bald jenes Buch in der neuen Übersetzung haben wollten. Von

den deuterocanonischen Theilen übersetzte er nur die betreffenden Abschnitte von Esther und Daniel aus dem Griechischen, Tobias und Judith aus dem Chaldäischen. Diese Arbeit füllte mit den vielen anderen Arbeiten, denen sich der Heilige nicht entziehen konnte, die Jahre 390—405 aus. — Die Übersetzung des heiligen Hieronymus wird allgemein als ein Meisterwerk anerkannt. Seine Gewissenhaftigkeit ließ ihn keine Mühe scheuen, um gute Texte herbeizuschaffen und sie mit möglichster Treue wiederzugeben, seine feine classische Bildung ermöglichte es ihm, eine gewisse Eleganz der Sprache damit zu verbinden; endlich war er rücksichtsvoll genug, um, wo es anders angieng, den hergebrachten Ausdruck zu schonen.[1])

8. Die Übersetzung des heiligen Hieronymus fand anfangs wenig Anklang und bereitete ihm sogar Anfeindung. Dabei war zum Theile die übergroße Anhänglichkeit an das Althergebrachte, zum Theile auch persönliche Gegnerschaft schuld; Hieronymus hatte nämlich wegen seiner übergroßen Sittenstrenge und wegen seines unerschrockenen, mitunter auch leidenschaftlichen Auftretens viele Gegner. — Allmählich fand sie aber immer mehr Verbreitung. Seitdem der heilige Gregor der Große, der heilige Leander, Bischof von Sevilla, und andere hervorragende Kirchenschriftsteller ihr den Vorzug gaben, schwanden allmählich die Bedenken, und die Itala (editio vulgata) wurde immer mehr durch sie verdrängt. Dies geschah in der Weise, dass nach und nach bald das eine, bald das andere Buch seiner Version in die Itala eingeschoben wurde, was eine große Unordnung zur Folge hatte, bis es dem Eingreifen Karls des Großen gelang, durch Alcuin die Itala außer Cours zu setzen und der Version des Hieronymus zum Siege zu verhelfen. Nur die Psalmen fanden nicht nach der Neuübersetzung, sondern nach der zweiten Revision (Psalterium gallicanum) Aufnahme. Das neue Testament war von Hieronymus nur revidiert worden und in dieser Form bereits allgemein in Geltung. Die Bücher Baruch, Weisheit, Ecclesiasticus und Machabäer hatte der Heilige gar nicht bearbeitet. Darum wurde von ihnen der alte Italatext beibehalten. Wurde im übrigen die Itala auch nicht mehr benützt, so blieb ihr noch lange der Titel editio vulgaris seu vulgata; erst später (wann, ist ungewiss) gieng diese Bezeichnung auf die jetzt gebrauchte Version über.[2])

9. Geschichte des Vulgatatextes. — Mit der Verbreitung der neuen Übersetzung gieng die Corruption ihres Textes Hand in Hand. Die Vervielfältigung der Exemplare hatte bei der Gewöhnung an den Text der Itala, bei der Nachlässigkeit oder Verbesserungssucht der Abschreiber u. s. w. eine große Textverschiedenheit zur Folge, die sich natürlich immer mehr steigerte.

Besondere Wichtigkeit in der Geschichte der Vulgata hat das Exemplar Parisiense erlangt, der Bibeltext, den die Theologen der Pariser Universität im

---

[1]) Vgl. Kaulen, a. a. O. S. 137 ff., wo die von Hieronymus befolgten Grundsätze aus seinen eigenen Schriften nachgewiesen werden.

[2]) Vgl. Rottmanner, Zur Geschichte der Vulgata, „Histor.-politische Blätter" 1894, B. 114, S. 31 ff., 101 ff.

ersten Drittel des 13. Jahrhunderts angenommen haben. „Das Exemplar Parisiense wurde das Exemplar vulgatum im eigentlichen Sinne, die Grundlage aller späteren, im gewöhnlichen Gebrauche befindlichen Bibelhandschriften bis herab zu der Vulgata, welche im 16. Jahrhundert corrigiert wurde.“[1]) Weil aber die großen Mängel der Pariser Bibel bald erkannt wurden, machten sich andere Theologen mit mehr oder weniger Geschick daran, sie zu corrigieren. So entstanden die sogenannten Bibelcorrectorien. Das höchste (und ganz richtige) Ziel, welches die besten Correctoren im Auge hatten, war, „den echten, unverfälschten Text des heiligen Hieronymus überall zu ermitteln“. Der Erfolg entsprach nicht der großen Mühe, welche auf diese Arbeit verwendet wurde. Das zahlreiche kritische Material, das die Correctoren herbeischafften, bot vielmehr zu neuen Conjecturen, Correcturen und Textverderbnissen reichen Stoff. In der Folge wurde die Verwirrung noch größer, weil die Gelehrten — seit dem Aufblühen der orientalischen Sprachen nach dem Urtext, seit dem Aufblühen der classischen Studien in stilistischer Hinsicht — verbessernd Hand anlegten. Zudem wurden noch neue Übersetzungen angefertigt, die ebenfalls auf die Textgestaltung der Vulgata Einfluss bekamen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst kam vor allem dem Bibelstudium sehr zustatten, insbesondere wurde die Vulgata binnen kurzem in einer Menge Ausgaben veröffentlicht. Die Verschiedenheit der Texte nahm jedoch umso größere Dimensionen an.

10. Um dieser Verwirrung ein Ende zu machen und gleichzeitig für die folgenden Glaubensdecrete eine feste Grundlage zu gewinnen, erklärte das Tridentinum in seiner vierten Sitzung den Text der Vulgata als authentisch (vgl. n. 11). Zugleich erließ es an die Herausgeber des Bibeltextes das Gebot: ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur. Da aber auch die späteren Bemühungen, z. B. der theologischen Facultät Löwen, nicht imstande waren, den Intentionen des Concils gerecht zu werden, nahm der apostolische Stuhl selbst die Sache in die Hand. Nachdem schon in Trient eine eigene Commission die Aufgabe erhalten hatte, einen richtigen Vulgatatext herzustellen, setzte Paul III. 1546 zu Rom eine Congregation ein, welche mit Unterbrechungen durch mehr als vier Jahrzehnte ihre Arbeit fortsetzte. Sixtus V. übergab den von der Commission festgesetzten Text in Druck, wobei er seinen regen Eifer für die Sache sogar durch eigenhändige Vornahme von Correcturen documentierte (1590). Da man mit dieser Ausgabe nicht zufrieden war, wurde von Gregor XIV. noch in demselben Jahre neuerdings eine Congregation eingesetzt, welche den Text endgiltig feststellen sollte. Das Resultat dieser letzten Arbeit erschien im Jahre 1592: die officielle Vulgata-Ausgabe. — Der Text derselben wurde in zwei späteren Drucken (1593 und 1598) von den eingeschlichenen Druckfehlern gereinigt und nach Beseitigung derselben von Clemens VIII. als Normalexemplar für alle künftigen Vulgata-Ausgaben festgesetzt. Es ward auch die bereits von Sixtus V. gegebene Vorschrift erneuert: Ut lectiones variae ad marginem ipsius textus minime adnotentur. — „Der Text, welchen die Vulgata repräsentiert, ist dogmatisch in allen und kritisch

---

[1]) Denifle, Die Handschriften der Bibelcorrectorien des 13. Jahrhunderts, a. u. a. O. S. 291 f.

in allen wesentlichen Punkten, mit den erhaltenen Originaltexten identisch, so dass er die unangetastete Überlieferung derselben verbürgt."[1])

Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868; Einleitung, S. 142 ff.; über die Vulgata im späteren Mittelalter: Denifle, Die Handschriften der Bibelcorrectorien des 13. Jahrhunderts, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" 1888, S. 263 ff., 471 ff.

11. Die Authenticität der Vulgata. — Das Concil von Trient hat in seiner vierten Sitzung die lateinische Vulgata für authentisch erklärt mit folgenden Worten: Sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus **latinis** editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Das Tridentinum hat durch dieses Decret die Vulgata keineswegs dem Urtext oder den Übersetzungen in andere Sprachen hinsichtlich der treuen Wiedergabe des Originals oder des sonstigen inneren Wertes vorgezogen; es hat sie mit denselben überhaupt gar nicht verglichen. Nur den anderen lateinischen Übersetzungen, die im Umlaufe waren, hat es sie entgegengestellt mit der Erklärung, dass keine von denselben, sondern nur die Vulgata allein als authentisch zu gelten habe. Darum behalten auch nach dem Concil von Trient der Urtext und die anderen Übersetzungen denselben Wert, den sie früher aus äußeren und inneren Gründen besaßen. Dies ergibt sich aus mehreren Aussprüchen von Vätern und Theologen des Concils.[2])

Das Concil hat ferner nicht erklärt, dass unter den lateinischen Versionen die Vulgata die einzig brauchbare, dass sie fehlerfrei oder doch durchweg besser sei als die anderen. Im Gegentheile ersieht man aus der Entstehungsgeschichte des Decrets, dass sich die Väter des Concils so mancher Mängel derselben wohl bewusst waren.[3]) Wohl aber hat das Tridentinum die Vulgata allen anderen lateinischen Übersetzungen vorgezogen, und zwar in mehrfacher Hinsicht: 1) Wo immer die heilige Schrift als Glaubensquelle öffentlich zur Verwendung kommt, sei es zum Beweise der geoffenbarten Wahrheit und zur Vertheidigung der kirchlichen Lehre, sei es zur religiösen Erbauung und Belehrung des Volkes, sei es überhaupt zur Darlegung des Sinnes der heiligen Schrift (in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus), hat man sich der Vulgata und nicht einer anderen lateinischen Übersetzung (ex omnibus latinis interpretationibus, quae circumferuntur) als der

---

[1]) Kaulen, a. a. O. S. 151.

[2]) Cf. Cornely, op. c. I. pag. 444 sqq.

[3]) Cf. Cornely, l. c. pag. 447 sqq.

heiligen Schrift (pro authentica habeatur) zu bedienen. — 2) Diese Bestimmung hat das Tridentinum deshalb getroffen, weil es erkannt hat, wie nützlich, ja, nothwendig einerseits die so sehr vermisste Einheit im officiellen Gebrauche einer bestimmten lateinischen Übersetzung sei (considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei), und wie sehr gerade die Vulgata es verdiene, als officielle Übersetzung anerkannt zu werden. Sie verdient diese Auszeichnung zunächst aus einem äußeren Grunde. Die Vulgata hat nämlich bereits die kirchliche Bestätigung erhalten durch den Gebrauch, den man seit Jahrhunderten in der Kirche allgemein von ihr gemacht hat (longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata). Die Jahrhunderte alte kirchliche Praxis läſst es ganz selbstverständlich als äußerst wünschenswert erscheinen, dass die Vulgata in ihrem Besitzstande officiell anerkannt werde. Diese Praxis ist aber auch die vollste Garantie dafür, dass wir in der Vulgata wirklich die heilige Schrift haben, insoferne diese als Glaubensquelle dienen soll. Darum hat die Kirche dadurch, dass sie die Authenticität der Vulgata ausgesprochen hat, zugleich erklärt, dass diese Übersetzung die wahre und reinfließende Quelle der Offenbarung sei, dass also in ihr nicht bloß nicht falsche Glaubens- oder Sittenlehren enthalten seien, sondern dass sie auch positiv der Substanz nach jenen Glaubensschatz biete, den Gott selbst in seinem geschriebenen Worte niedergelegt hat. Damit hat sie auch den Gläubigen die Pflicht auferlegt, hinsichtlich der Vulgata die gleiche Überzeugung festzuhalten.

Dieses Decret gilt seinem praktischen Theile nach für die Kirche, insoweit in ihr die heilige Schrift in lateinischer Sprache gebraucht wird, also für die abendländische Kirche. Hinsichtlich der anderen, mit der römischen in Gemeinschaft stehenden Kirchen hat das Tridentinum gar keine Bestimmung getroffen, also den bis jetzt herrschenden Gebrauch stillschweigend gutgeheißen. Aber auch für die lateinische Kirche sind weder der Urtext, noch die anderen Versionen überflüssig geworden; sie bleiben vielmehr für die Erklärung der heiligen Schrift ebenso unerläſslich als früher; und Leo XIII. hat nur die Überzeugung der Väter und Theologen des Tridentinums, sowie die constante Auffassung der Kirche ausgedrückt, wenn er schreibt: Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, „inspectio praecedentis linguae“ suasore Augustino (De doctr. chr. III. 4) proficiet.[1])

[1]) Encyclica, De Studiis Scripturae sacrae, pag. 21 sq.

Real-Index.

Berichtigungen.

Seite 23, Zeile 17 von oben, lies: Cereseto statt Ceſereto.
„ 24, „ 5 „ „ „ kann statt darf.
„ 144, „ 2 „ unten, „ Kindermordes statt Kindesmordes.
„ 215, „ 12 „ oben, „ nur statt und.
„ 303, „ 2 „ unten, „ unmittelbare statt bleibende.
376, „ 15 „ „ nach „Rationalismus" ergänze: „im Auge".
„ 459, „ 1 „ „ lies: Stein statt Stab.
„ 473, „ 20 „ oben „ könnte „ konnte.